

أُصُولُ السَّرْحَسِيِّ

لِلإِمَامِ الْفَقِيهِ الْأُصُولِيِّ النَّظَارَ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنِ

أَحْمَدَ بْنِ أَبِي مَهْلٍ السَّرْحَسِيِّ

المتوفى سنة ٤٩٠ هـ

حَقَّقَ أُصُولَهُ

أَبُو الْوَفَاءِ الْأَنْصَارِيُّ

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُنِيَتْ بِتَشْرِيهِ لَجْنَةُ إحياء المعارف النعمانية

بِحَسْبِ رَأْيِ أَدَاءِ الدُّكْنِ بِالْمُهَنْدِ

المجلد الأول



تمت طباعة هذا الكتاب في
دار الكتب العلمية في بيروت



أصول السرخسي

للامام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

الجزء الأول

حقق أصوله

أبو الوفاء الأفعاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُنيَتْ بنشر لجنة إحياء المعارف النعمانية
بمبادرة آباء المكن بالهند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشّاكرين . والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمين . وعلى آله وصحبه وسائر الصالحين .

ويعدّ فإنّ علم الأصول من أشرف العلوم وأنفعها حيث يُتعرّف به طرق استنباط الأحكام العمليّة من أدلّتها التفصيليّة على صعوبة مداركها ، ودقة مسالكها ، فمن ألمّ به يكون مُلمّاً بمدارك المجتهدين ، ذا بصيرة في أحكام الاستنباط . وأما أول من صنف في علم الأصول — فيما نعلم — فهو إمام الأئمة ، وسراج الأئمة أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه حيث بيّن طرق الاستنباط في « كتاب الرأى » له ، وتلاه صاحبه القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى ، والإمام الرّبانيّ محمد بن الحسن الشّيبانيّ رحمهما الله ، ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعيّ رحمه الله صنف رسالته ، وألف بعدهم إمام الهدى أبو منصور الماتريديّ كتابه « مأخذ الشرائع » ثم صنف الإمام أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخيّ ، ثم صنف تلميذه أبو بكر أحمد بن عليّ الجصاص الرّازيّ كتابه المعروف « بأصول الجصاص » ثم تابع الناس وصنفوا كثيرا ، كالإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ فإنّه صنف « تقويم الأدلّة » و « تأسيس النظر » ثم بعده صنف نحر الإسلام البردويّ ، وشمس الأئمة السرخسيّ كتابيهما الجليلين ، فهذه بهذا الفن وتفتحاه فيهما فصارا معوّل الفقهاء بعدها حتى إذا اتفقا على شيء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول ، وبهما شرحت كتب الإمام محمد بن الحسن ، صرح بذلك الإمام السرخسيّ في أول كتابه هذا .

وإن لجنة إحياء المعارف كانت أدخلت أصول السرخسيّ في قائمة الكتب التي تريد نشرها ، لكن لم تظفر به في خزانات الهند فتأخر نشره إلى أن كتب إليّ الفاضل الجليل والعلامة النبيل مولانا الشيخ محمد راغب الطباخ أعذق الله جدته من حلب الشهباء بأن عندنا نسختين منه ، إحداها في المكتبة الأممية والأخرى بالمدسة

العثمانية ، وإنا نؤثركم على أنفسنا إن أردتم نشره وإشاعته ، وأنا أتولى لكم نسخه على الأصل ومقابلته بالنسخة الثانية ، فلبينا دعوته وكتبت إليه أن ينسخ لنا الكتاب حتى نسخ وقوبل على الأصلين ثم أرسله إلينا جزاء الله عنا جزاء الأبرار المحسنين وغفر له ورفع درجاته عنده في أعلى عليين آمين . وكان على هامش النسخة العثمانية فوائد فكلف الناسخ أن ينسخها أيضاً عند المقابلة ، ثم وجدنا له نسخة أخرى هنا في حيدر آباد في مكتبة الفاضل العلام مولانا المفتي محمد سعيد المدراسي رحمه الله فقابلناه عليها أيضاً فوجدتها توافق كثيراً النسخة العثمانية إلا أنها ناقصة من الأول وفي مواضع منها ، فصحتته حين مقابلتي له بمقدار الوسع وكتبت على الهامش اختلاف النسختين العثمانية والهندية ، وزدت الفوائد التي كانت على هامش الهندية أيضاً ، وزدت ما بدال من الفوائد في بعض المواضع وليس لها رمز .

وأما اسم الكتاب فلم يذكر في أصل الأحمدي وكذا في الهندية بل وجدنا زيادة في العثمانية هكذا : وسميته بلوغ السؤل في الأصول ، وذكر المصنف في المجلد الرابع من شرح السير الكبير في آخر باب ما يتلى به الأسير ص ٢٢٥ طبع دائرة المعارف « وقد استقصينا هذا في تمهيد الفصول في الأصول » وهذا يرشد إلى أن اسم الكتاب تمهيد الفصول دون بلوغ السؤل ، فيظهر أن تسميته باسم بلوغ السؤل في الأصول من تصرف بعض ناسخي الكتاب ، وحيث لم يشتهر الكتاب بين جمهور أهل العلم على توالى القرون إلا باسم « أصول السرخسي » جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما . وللكتاب نسخ عدة في دار الكتب المصرية وخزانات الآستانة لكن لم يتيسر لنا — بكل أسف — أن نقابل نسختنا بتلك النسخ ، بيد أنا راجعنا نسخ دار الكتب المصرية في مواضع بقينا في حاجة إلى المراجعة فيها .

وأما المصنف فهو : الإمام الكبير الفقيه الأصولي النظّار شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله ، نسبة إلى سرخس بفتح السين والراء بلد عظيم بخراسان كما يقوله المجد في قاموسه ، ولم يضبطها السمعاني في الأنساب ولا ابن الأثير في اللباب . وقال القرشي في أنساب الجواهر : رأيت بخط الشيخ تاج الدين بن مكتوم : والأعرف فيها فتح الراء وإسكان الخاء ، ويقال أيضاً بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة ، وفي خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح : ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر

أنها بفتح الراء فارسية وبإسكانها معربة ، وقال : سمعت ذلك من المعتمدين الثقات ،
والسين على كل حال مفتوحة .

وقال أبو سعد السمعاني : سرخس اسم رجل من الدعار في زمن كيكائوس سكن
هذا الموضع وعمره وأتم بناءه ذو القرنين ، وقد ذكرت قصته وسبب بنائه في كتاب
النزوع إلى الأوطان وفتحها عبد الله بن حازم السلمى الأمير من جهة عبد الله بن عامر
ابن كرزى زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه دخلتها غير مرة وكتبت بها عن جماعة .
وقال الشهاب بن فضل الله العمري في مسالك الأبصار في ترجمة السرخسى : استمد
من شمس الأئمة (أى الحلوانى ^(١)) حتى كان بداراً تماماً ، وصدرأ إماماً ، تفقه على شمس
الأئمة أبى محمد عبد العزيز بن أحمد الحلوانى ولقب بلقبه ، وكان إماماً فاضلاً متكلماً
فقيهاً أصولياً مناظراً يتوقد ذكاء ، لزم شمس الأئمة وتخرج به حتى صار في النظر فرد
زمانه ، وواحد أقرانه . وأخذ في التصنيف والتعليق ، وناظر وشاع ذكره ، وصنف
كتاب « المبسوط » في الفقه في أربعة عشر مجلداً إملاء من خاطره من غير مطالعة
كتاب ولا مراجعة تعليق ، بل كان محبوباً في الحب بسبب كلمة نصح بها ، وكان يعلى
على الطلبة من الحب وهم على أعلى الحب يكتبون ما يعلى عليهم ، وحكى عنه أنه كان
جالساً في حلقة الاشتغال قليل له : حكى عن الشافعى رحمه الله أنه كان يحفظ ثلاثمائة
كراس . فقال : حفظ الشافعى زكاة ما أحفظ ، فحسب ما حفظه فكان اثني عشر ألف
كراس ، وله عدة مصنفات كلها معتمد عليها ، وحكى عنه أنه لما خرج من السجن
كان أمير البلد قد زوج أمهات أولاده من خدامه الأحرار ، فسأل العلماء الحاضرين
عن ذلك فكلهم قال نعم ما فعلت . فقال شمس الأئمة : أخطأت لأن تحت كل خادم حرة
فكان هذا تزويج الأمة على الحرة . فقال الأمير أعتقتهن ، فجددوا العقد فسأل العلماء
فكلهم قال نعم ما فعلت . فقال شمس الأئمة أخطأت لأن العدة تجب على أمهات الأولاد
بعد الإعتاق فكان تزويج المعتدة في العدة ولا يجوز ، فألبس الله جواب هذه المسألة
على العلماء في موضعين من مسألة واحدة ليظهر فضل شمس الأئمة على غيره .

(١) قلت هو نسبة إلى الحلوانى قلبت همزته نونا - أبو الوفاء

فماذا يطلب من شاهد على سعة حفظه وتوقد ذكائه أصدق من إملائه « المبسوط »
ذلك الكتاب الضخم الفخم المطبوع في ثلاثين جزءاً من الجب عن ظهر القلب كما
أطبقت على ذلك كلمات المترجمين لهذا الإمام العظيم الذى هو من مفاخر السلف
علماً وورعاً .

وقال الحافظ عبد القادر القرشى فى الجواهر المضية عن صاحب الترجمة : أحد
الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون ، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً
مناظراً ، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلوانى حتى تخرج به وصار أنظر
أهل زمانه ، وأخذ فى التصنيف ، وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره ، ثم ذكر كيف
أملى المبسوط فى خمسة عشر مجلداً وهو محبوبوس فى أوزجند^(١) بسبب كلمة كان فيها من
الناصحين ، ثم سرد مقاله السرخسى فى آخر العبادات والطلاق والعتاق والإقرار من
المبسوط من كلمات تدل على التوجع من حبسه فى محبس الأشرار . ثم قال : تفقه عليه
أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري ، وأبو عمرو عثمان بن علي بن محمد البيكندى ،
وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية لأمه ، وتقدم كل واحد فى باب ، مات
فى حدود التسعين وأربعمائة .

وقال الشهاب المقيزى فى تذكرته : تخرج بعبد العزيز الحلوانى ، وأملى المبسوط
وهو فى السجن ، تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري وغيره ، مات فى حدود
الخمسمائة وكان عالماً أصولياً مناظراً .

وترجم له العلامة قاسم بن قطلوبغا فى تاج التراجم ونقل من المسالك بعض ماسبق
نقله ، وذكر كلمة المقيزى ثم قال : ورأيت له كتاباً فى أصول الفقه جزءان ضخمان
وهو هذا الكتاب ، وشرح السير الكبير فى جزأين ضخمين أملأهما وهو فى الجب
فلما وصل إلى باب الشروط حصل الفرج فأطلق فخرج فى آخر عمره إلى فرغانة فأنزله
الأمير حسن بمنزله فوصل إليه الطلبة فأكمل الإملاء فى دهليز الأمير ، وهو مطبوع
فى دائرة المعارف ، وشرح مختصر الطحاوى رأيت قطعة منه^(٢) ، وشرح كتاب الكسب

(١) مربب أوزكند بضم الهمز وسكون الواو والزاي وفتح الكاف الفارسية بلدة
فى فرغانة — أبو الوفاء .

(٢) هذا قول العلامة المرحوم مولانا الكوثرى سقا الله من الكوثر .

لمحمد بن الحسن جزء لطيف^(١) وهو محفوظ بخزانة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة .
وقال الكفوى فى الكتاب : كان إماماً علامة حجة متكلماً مناظراً أصولياً
مجتهداً ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين فى المسائل ، وذكر بعض ماسبق .

وترجم له التميمى فى طبقات الحنفية ونقل نص ما ذكره القرشى وزاد من ابن مكتوم
قوله : رأيت بخط من يعتمد عليه : شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى بكر سهل
السرخسى ، والشهور فى كتب أصحابنا أنه ابن أبى سهل وزاد أشعاراً فى مدح المبسوط
ومؤلفه أضربنا عنها هذا .

وترجم له العلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى أيضاً فى الفوائد البهية وخلص ما فى
الكتاب ومدينة العلوم ثم قال : وفى طبقات القارى : أملى المبسوط نحو خمسة عشر
مجلداً وهو فى السجن بأوزجند محبوس بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، وهو من
كبار علمائنا بما وراء النهر صاحب الأصول والفروع ، ومات سنة ثمان وثلاثين
وأربعمائة .

ولعل فيما ذكره القارى من تاريخ وفاته سبق قلم صوابه ثلاث وثمانين وأربعمائة
فلا يبعد هذا كل البعد مما ذكر القرشى ، ولا يظن تأخر وفاته إلى ما ذكر المقرئ
وهو كثير الأغلاط فى الوفيات .

وله من المصنفات سوى ما تقدم شرح الجامع الصغير للإمام محمد ، وشرح الجامع
الكبير له أيضاً ، والمجلد الرابع من الثانى موجود بدار الكتب المصرية^(٢) ،
وشرح الزيادات له ، وشرح زيادات الزيادات له أيضاً ، والثانى موجود فى بعض مكاتب
الآستانة وقد طلبنا تصويره الشمسى لأن اللجنة تريد نشره ، ومبسوطه المطبوع بمصر
شرح لكتاب الكافى تأليف الحاكم الشهيد أبى الفضل محمد بن محمد المروزى وهو
يقول فى أوله : « أودعت كتابى هذا معانى محمد بن الحسن فى كتبه المبسوطه ، ومعانى
جوامع المؤلفه مع اختصار كلامه وحذف المكررات من كلامه » وللسرخسى

(١) قلت وهو أيضاً من مبسوطه موجود فى آخر جزء ٣٠ منه ، ولعله أفرزه بعض العلماء
منه ليم نفعه - أبو الوفاء .

(٢) وكذلك بعض أجزائه موجودة ببعض مكاتب الآستانة .

أيضاً شرح كتاب النفقات للخصاف ، وشرح أدب القاضي للخصاف ذكرها الصدر
الشهيد في شرحى الكتاين ، وله أيضاً أشراط الساعة ، والفوائد الفقهية ، وكتاب
الحيض ، وذكر هذه الكتب الثلاثة صاحب كشف الظنون .
هذا وإن أكثر ما في ترجمة هذا الإمام الجليل هو بقلم العلامة المحقق المدقق الفقيه
الكبير والمحدث الشهير مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله ورضي عنه
رضا الأبرار المحسنين . والحمد لله أولاً وآخراً كثيراً ، وصلاته على نبيه الكريم
بكرة وأصيلاً .

أبو الوفاء الوفاءاني

ربيع الأول سنة ١٣٧٢

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية
بمجلال كوجه بمحيدر آباد الدكن (الهند)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام الأجلّ الزاهد شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي
إسلاماً في يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة في زاوية من
حصار أوزجند :

الحمد لله الحميد المجيد ، المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، ذى البطش الشديد ،
والأمر الحميد ، والحكم الرشيد ، والوعد الوعيد .

نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النبوة ، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصل
في الدين والمروة ، وهو العلم الذي هو أنفس الأغلاق^(١) ، وأجل مكتسب في الآفاق .
فهو أعز عند الكريم من الكبريت الأحمر ، والزمرد الأخضر ، وثارة الدر والعنبر ،
ونفيس الياقوت والجوهر ، من جمعه فقد جمع العز والشرف ، ومن عدمه فقد عدم
بجامع الخير واللفظ ، يقوى الضعيف ، ويزيد عز الشريف ، يرفع الخامل الحقير ،
ويموّل العائل الفقير ، به يطلب رضا الرحمن ، وتستفتح أبواب الجنان ، وينال العز
في الدين والدنيا ، والمحمدة في البدء والعقبى ؛ لأجله بعث الله النبيين ، وختمهم بسيد
المرسلين ، وإمام المتقين : محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين .

وبعد فإن من أفضل الأمور ، وأشرفها عند الجمهور ، بعد معرفة أصل الدين ،
الاعتناء بالأئمة المتقدمين ، في بذل الجهود لمعرفة الأحكام ، فيها يتأتى الفصل بين الحلال
والحرام ، وقد سمى الله تعالى ذلك في محكم تنزيله الخير الكثير فقال : « ومن يؤت
الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم
الفقه ، وهو المراد بقوله عز وجل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة »
أى ببيان الفقه ومحاسن الشريعة ، فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضي الله
عنهما : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » وقال عليه السلام : « خياركم
في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا »^(٢) وإلى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم

(١) الملق : النفيس من كل شيء . كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : إذا فقهوا .

أعلام الدين ، وقدوة المتأخرين فقال : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ما عبد الله بشيء أفضل من الفقه في الدين ، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » وقال صلى الله عليه وسلم « قليل من الفقه خير من كثير من العمل ^(١) » .

غير أن تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء : العلم بالمشروعات ، والإتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها ، ثم العمل بذلك . فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم ، ومن كان حافظاً للمشروعات من غير إتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة ، وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه ، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « هو أشد على الشيطان من ألف عابد » وهو صفة المتقدمين من أئمتنا : أبي جنيمة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم ، ولا يخفى ذلك على من يتأمل في أقوالهم وأحوالهم عن إنصاف . فذلك الذي دعاني إلى إملاء شرح في الكتب التي صنفها محمد بن الحسن رحمه الله ، بآكد إشارة وأسهل عبارة . ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أئين للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب ، ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع ، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع . فالأصول معدودة ، والحوادث ممدودة ، والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين ، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين ، رجاء أن أكون من ^(٢) الأسباب ^(٣) تغير الأمور الاتباع ، وشرها ^(٤) الابتداء .

(١) وفي العثمانية : خير من كثير العمل .

(٢) كذا في الأصول الثلاثة والظاهر أنه الأشياء يدل عليه السجع . أبو الوفاء .

(٣) وفي العثمانية : وشر الأمور .

(٤) كذا في الأصل والهندية ، وفي العثمانية هنا زيادة : وسميته بلوغ السؤل في علم الأصول .

وقال المصنف في شرح السير الكبير : كما شرحت في تهديد المصول في علم الأصول . فهذا - كما ترى - يرشدك أن اسمه التمهيد دون البلوغ ، والله أعلم . أبو الوفاء .

وما توفيق إلا بالله عليه أنكل ، وإليه أبتهل^(١) ، وبه أعتصم ، وله أستسلم ، وبحوله أعتضد ، وإياه أعتمد ، فمن اعتصم به فاز بالخيرات سهمه ، ولاح في الصعود نجمه .

فأحق ما يبدأ به^(٢) في البيان الأمر والنهي ؛ لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفةهما تتم معرفة الأحكام ، ويتميز الحلال من الحرام .

باب الأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار ، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل ، ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر ، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً ، لأن الأمر يتعلق بالمأمور . فإن^(٣) كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمراً ، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً ، كقول الداعى : اللهم اغفرلى وارحمنى ، يكون سؤالاً ودعاءً لا أمراً . ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة^(٤) فقط ولا يعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء .

وقال بعض أصحاب مالك والشافعى يعرف حقيقة المراد بالأمر بدون هذه الصيغة . وعلى هذا يتبنى الخلاف في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها موجبة أم لا ؟ واحتجوا في ذلك بقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أى عن سَمْتِهِ وطريقته في أفعاله ، وقال تعالى : « وما أمرُ فرعون برشيد » والمراد فعله وطريقته ، وقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » : أى أفعالهم ، وقال تعالى : « وتنازعتم في الأمر » : أى فيما تقدمون عليه من الفعل ، وقال تعالى : « قل إن الأمر كله لله »

(١) أبتهل إلى الله : أى أنضرع . كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي الهندية : نبدأ به .

(٣) وفي العثمانية : فإذا كان .

(٤) ولا يقال بأن الوجوب يثبت بصيغة الإخبار كقوله تعالى « يرضع أولادهم » وقوله « يترضع بأنفسهم » لأننا نقول بالإخبار يثبت وجود الاستحقاق ، واستحقاق الوجود لا يثبت الوجود إلا بالوجوب ، فدل الإخبار على الأمر بهذه الرابطة . كذا بهامش العثمانية .

المراد الشأن والفعل ، والعرب تقول : أمر فلان سديد مستقيم : أى حاله وأفعاله ، وإذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه ، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذى هو القول فقالوا فيه : أوامر ، والأمر الذى هو الفعل فقالوا فى جمعه : أمور ، فى^(١) التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة ، ومن يقول إن استعمال الأمر فى الفعل بطريق المجاز والاتساع ، فلا بد له من بيان الوجه الذى اتسع فيه لأجله^(٢) ، لأن الاتساع والمجاز لا يكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازاً . وفى قوله صلى الله عليه وسلم : « خذوا عني مناسككم » و« صلوا كما رأيتموني أصلي » تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله .

وحجتنا فى ذلك أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد^(٣) فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتباراً بسائر المقاصد من الماضى والمستقبل والحال ، وهذا لأن العبارات لا تقصر عن المقاصد ، ولا يتحقق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها ، ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً بمنزلة أسماء الأعيان ؛ فكل عين مختص^(٤) باسم هو موضوع له وقد يستعمل فى غيره مجازاً نحو أسد فهو فى الحقيقة اسم لعين وإن كان يستعمل فى غيره مجازاً ، يوضحه أن قولنا أمر مصدر والمصادر لا بد أن توجد عن فعل أو يوجد عنها فعل^(٥) على حسب اختلاف أهل اللسان فى ذلك ، ثم لا تجد أحداً من أهل اللسان يسمي الفاعل للشيء أمراً ، ألا ترى أنهم لا يقولون للآكل والشارب أمراً ، فهذا تبين أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة ، ولا يقال الأمر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره ؛ لأن الأمر مشتق فى الأصل ، فإنه يقال : أمر يأمر أمراً فهو أمر ، وما كان مشتقاً فى الأصل لا يقال إنه يتناول المشتق وغيره حقيقة ، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق فى الأصل

(١) وفى الثمانية والهندية : وفى .

(٢) وفى الثمانية والهندية . اتسع لأجله .

(٣) لأن الإنسان خلق للابتلاء والابتلاء إنما يتحقق بالأمر - هامش الهندية .

(٤) وفى الهندية : يختص .

(٥) وفى الثمانية والهندية : تؤخذ عن فعل أو يؤخذ عنها فعل .

كاللسان^(١) ونحوه ، وفي قول القائل : رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر على أن الفعل غير الأمر حقيقة .

فأما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر استعمال الأمر في غير ما هو حقيقة فيه ؛ لأن ذلك في القرآن على وجوه : منها القضاء قال الله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » وقال تعالى « ألا له الخلق والأمر » ومنها الدين قال الله تعالى : « حتى جاء الحق وظهر أمر الله » ومنها القول قال الله تعالى : « يتنازعون بينهم أمرهم » ومنها الوحي قال الله تعالى : « ينزل الأمر بينهن » ومنها القيامة قال تعالى : « أتى أمر الله » ومنها العذاب قال الله تعالى : « فما أغنت عنهم آلهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادهم غير تنبيي » ومنها الذنب قال الله تعالى : « فذاقت وبال أمرها » فإما أن نقول : كل ذلك يرجع إلى شيء واحد وهو أن تمام ذلك كله بالله تعالى كما قال تعالى : « قل إن الأمر كله لله » ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الأمر حقيقة فقال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » وكما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » أو نقول ما كان حقيقة لشيء لا يجوز نفيه عنه بحال ، وما كان مستعملاً بطريق المجاز لشيء يجوز نفيه عنه كاسم الأب فهو حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه ، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره ، ثم يجوز نفي هذه العبارة عن الفعل وغيره مما^(٢) لا يوجد فيه هذه الصيغة ، فإن الإنسان إذا قال ما أمرت اليوم بشيء كان صادقاً وإن كان قد فعل أفعالاً ، فعرفنا أن الاستعمال فيه مجاز ، وطريق هذا المجاز أنهم في قولهم : أمر فلان شديد مستقيم أجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم : هذا الدرهم ضرب الأمير ، وهذا الثوب نسج الين ، وأيد ما قلنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال عليه السلام : « ما حملكم على ما صنعتم ؟ » ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقاً لم يكن لهذا السؤال منه معنى . ولما واصل صلى الله عليه وسلم واصل أصحابه فأنكر عليهم وقال : « إني لست

(١) أى لفظ اللسان فإنه غير مشتق ويتناول المصروف الذى يحصل به النطق ويتناول الكلام ، يقال لسان العرب ولسان الفرس ، وأما ما كان مشتقاً فى الأصل فلا يتناول المشتق وغيره لأنهما يختلفان فلا يتناولهما لفظ واحد أما إذا لم يكن مشتقاً يتناول المشتق وغيره - هامش العثمانية والهندية .

(٢) وفى المتن : من وكذا فى الأصل

كأحدكم ، إني أبيت يُطعمني ربي ويسقيني » وفي استعمال صيغة الأمر في قوله : « خذوا عني مناسككم » و « صلوا كما رأيتموني أصلي » بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ، ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع فيما يرجع إلى إحكام البيان^(١).

فصل في بيان موجب الأمر الذي يذكر في مقدمة هذا الفصل

اعلم أن صيغة الأمر تستعمل على سبعة أوجه : على الإلزام كما قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وقال تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وعلى الندب كقوله تعالى : « وافعلوا الخير » وقوله تعالى : « وأحسنوا » وعلى الإباحة كقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » وعلى الإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم » وعلى التقرير كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » وعلى التوبيخ كقوله تعالى : « واستغفر من استغفر من استغفر من بصوتك^(٢) » وعلى السؤال كقوله تعالى : « ربنا تقبل منا » .

ولا خلاف أن السؤال والتوبيخ والتقرير لا يتناول اسم الأمر وإن كان في صورة الأمر ، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة ، ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب^(٣) فذكر الكرخي والجصاص رحمهما الله أن هذا لا يسمى أمراً حقيقة وإن كان الاسم يتناوله مجازاً ، واختلف فيه أصحاب الشافعي فمنهم من يقول : اسم الأمر^(٤) يتناول ذلك كله حقيقة ، ومنهم من يقول : ما كان للندب يتناوله اسم الأمر حقيقة لأنه يثاب على فعله ونيل الثواب يكون بالطاعة والطاعة في الائتمار بالأمر ، وهذا ليس بقوى فإن نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم

(١) وفي الهندية : إلى بيان الأحكام .

(٢) استغفره : أى أزعبه وحركه — هامش الهندية .

(٣) الندب في اللغة عبارة عن : الدعاء ، وفي الشريعة : عبارة عما يثاب على إتيانه ولا يعاقب بتركه — هامش الهندية .

(٤) وفي العمانية : إن اسم الأمر .

والصلاة لأنه عمل بخلاف هوى النفس الأمارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى كما قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » وليس من ضرورة هذا كون العمل مأموراً به . والفريق الثانى يقولون : ما يفيد الإباحة والتدب فموجبه بعض موجب ما هو الإيجاب لأن بالإيجاب هذا وزيادة ، فيكون هذا قاصراً لا مغايراً ، والمجاز ما جاوز أصله وتمدها . وبهذا يتبين أن الاسم فيه حقيقة ، وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإن موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير ، لأن ذلك من ضرورة الإيجاب وبالإباحة والتدب لا ينقطع التخيير . عرفنا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقة وإنما يتناوله اسم الأمر مجازاً . والدليل عليه أن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً وبه ورد الكتاب قال الله تعالى : « أف عصيت أمرى ؟ » وقال القائل : أمرتك أمراً جازماً فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشداً إلا ضحى الغد
فما عصونى كنت فيهم وقد أرى غوايتهم فى أنى^(١) غير مهتدى
وتارك المباح والمندوب إليه لا يكون عاصياً ، فعرفنا أن الاسم لا يتناوله حقيقة ، ثم حد الحقيقة فى الأسمى ما لا يجوز نفيه عما هو حقيقة فيه ، ورأينا أن الإنسان لو قال : ما أمرنى الله بصوم ستة من شوال كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصوم رمضان كان كاذباً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الضحى كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الظهر كان كاذباً . فى تجويز نفي صيغة الأمر عن المندوب دليل ظاهر على أن الاسم يتناوله مجازاً لا حقيقة .

فأما الكلام فى موجب الأمر ، فالذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزام إلا بدليل . وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعى أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعى ، فقد ذكر فى أحكام القرآن فى قوله : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » أنه يحتمل أمرين . وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق ، وهكذا قال فى الموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم ،

وزعموا أنه جزم على أن الأمر للوجوب في سائر كتبه . وقال بعض أصحاب مالك : إن موجب مطلقه الإباحة ، وقال بعضهم : موجه التذب . أما الواقفون فيقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال ، وهذا فاسد جداً فإن الصيغة امتثلوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سمعوا منه صيغة الأمر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولولم يكن موجب هذه الصيغة معلوماً بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغة الأمر لأن من كان غائباً منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلقه صيغة الأمر حسب ما اشتغل به من كان حاضراً ، ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائباً ، وحين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب رضي الله عنه فأخبر المجيء لكونه في الصلاة فقال له : أما سمعت الله يقول « استجبوا لله وللرسول » فاستدل عليه بصيغة الأمر فقط ، وعرف الناس كلهم دليل على ما قلنا ، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملماً معاتباً ، ولو كان المقصود لا يصير معلوماً بها للاحتمال لم يكن معاتباً . ثم كما أن العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض ، وصيغة الأمر أحد تصاريف الكلام ، فلا بد من أن يكون لمعنى خاص في أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير له بمنزلة دليل الخصوص في العام . ومن يقول بأن موجب مطلق الأمر الوقف لا يجحد بدا من أن يقول موجب مطلق النهي الوقف أيضاً للاحتمال ، فيكون هذا قولاً باتحاد وجهيهما وهو باطل ، وفي القول بأن موجب الأمر الوقف إبطال حقائق الأشياء ولا وجه^(١) للمصير إليه ، والاحتمال الذي ذكره نعتبه في أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة لا في أن لا يثبت موجه أصلاً ، ألا ترى أن من يقول لغيره : إن شئت فافعل كذا^(٢) وإن شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء ، واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

(١) وفي الهندية : فلا وجه .

(٢) أي الأوامر الواردة من العباد — هامش العثمانية .

وأما الذين قالوا موجبه الإباحة اعتبروا الاحتمال لكنهم قالوا من ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور به ، فإن الحكيم لا يأمر بالتبسيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكن من الإقدام عليه والإباحة ، وهذا فاسد أيضاً ، فصفة الحسن بمجرد ثبوت بالإذن والإباحة ، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص ، فلا بد أن تثبت بمطلقها حسناً^(١) بصفة ، ويعتبر الأمر بالنهي ، فكما أن مطلق النهي يوجب قبض النهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الأمر يقتضى حسن المأمور به على وجه يجب الآثار .

والذين قالوا بالنذب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الإقدام عليه ضرورة . وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالنذب فيثبت أقل الأمرين لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة ، وهذا ضعيف فإن الأمر لما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب ، إذ لا قصور^(٢) في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام .

ثم إما أن يكون الأمر حقيقة في الإيجاب خاصة فعند الإطلاق يحمل على حقيقة ، أو يكون حقيقة في الإيجاب والنذب جميعاً فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمنه النذب والزيادة ، لا يجوز أن يقال : هو للنذب حقيقة وللإيجاب مجازاً ؛ لأن هذا يؤدي إلى تصويب قول من قال : إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة ، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب . وما قالوا يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ، ثم عند الإطلاق لا يحمل على المتيقن وهو الأقل وإنما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة به . وكذا^(٣) صيغة الأمر ، ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لكان ذلك كافياً في وجوب المصير إلى ما قلنا ، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب ، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب^(٤) وفيه معنى الاحتياط من كل وجه ، أولى .

(١) أى الحسن الزائد على أصل الحسن الثابت بالإذن والإباحة كذا بهامش المئانية .

(٢) وفي الهندية : لأنه لا قصور .

(٣) وفي المئانية : فكذلك .

(٤) وفي المئانية : فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه .

ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » ففي نفي التخيير بيان أن موجب الأمر الإلزام ، ثم قال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله » ولا يكون عاصياً بترك الامتنثال إلا أن يكون موجب الإلزام ، وقال : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » : أى أن تسجد ، فقد ذمه على الامتناع من الامتنثال والذم بترك الواجب ، وقال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » وخوف العقوبة في ترك الواجب ، ولا معنى لقول من يقول ترك الائتمار لا يكون خلافاً فإن المأمور في الصوم هو الإمساك ولا شك في أن ترك الائتمار بالفطر من غير عذر يكون خلافاً فيما هو المأمور به .

ثم الأمر يطلب المأمور بآكد الوجوه ؛ يشهد به الكتاب والإجماع والمعقول .
أما الكتاب فقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » بإضافة الوجود^(١) والقيام إلى الأمر ظاهره يدل على أن الإيجاد^(٢) يتصل بالأمر ، وكذلك قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فالمراد^(٣) حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين^(٤) كما زعم بعضهم^(٥) فإننا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، لأنه سابق على المحدثات أجمع ، وحرف الفاء للتمقيب .

فهذا يتبين أن هذه الصيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه ، والإجماع دليل عليه ، فإن من أراد أن يطلب عملاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى قوله افعل ، وبهذا يثبت^(٦) أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضي موضوع للمضى ، والمستقبل للاستقبال ، وكذلك الحال . ثم سائر المعاني التي وضعت

(١) أى وجوده بالأمر فيكون الأمر سبباً لوجوده وإلا يقع ذكره هامش الهندية .

(٢) وفي الهندية : الإيجاب .

(٣) المتكلمون لا يقولون الله طالب ، والفقهاء يقولون ويعنون به الدعوة — هامش الهندية .

(٤) قال الإمام أبو منصور عبارة الأمر وهو قوله « كن » عبارة عن سرعة الإيجاد ، وعند عامة الفقهاء المراد حقيقة هذه الكلمة ، فإن الله تعالى أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر من غير تشبيه ولا تعطيل — هامش الهندية .

(٥) هو إمام الهدى أبو منصور الماتريدي ، وهو يقول إن كلمة « كن » مجاز عن التكوين لأنه قادر بغير واسطة — هامش الهندية .

(٦) وفي الهندية : ثبت .

الألفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه ، فكذلك^(١) معنى طلب الأمور بهذه الصيغة ، ولأن قولنا أمر فعل متعد لازمه ائتمر والتمعدى لا يتحقق بدون اللزوم ، فهذا يقتضى أن لا يكون أمراً بدون الائتثار ، كما لا يكون كسراً بدون الانكسار ، وحقيقة الائتثار بوجود المأمور به إلا أن الوجود لو اتصل بالأمور ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف ، وهذا لا وجه له ؛ لأن في الائتثار للمخاطب ضرب اختيار بقدر ما ينتفى به الجبر ويستحق الثواب بالإقدام على الائتثار ، وذلك لا يتحقق إذا اتصل الوجود بصيغة الأمر ، فلم تثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزاً عن القول بالجبر ، فأثبتنا به أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الإلزام ؛ ألا ترى أن بمطلق النهى يثبت أكد ما يكون من طلب الإعدام وهو وجوب الانتهاء ، ولا يثبت الانعدام بمطلق النهى ، وكذلك بالأمور ، لأن إحدى الصيغتين لطلب الإيجاد والأخرى لطلب الإعدام .

ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الحظر ، فالصحيح عندنا أن مطلقه للإيجاب أيضاً لما قررنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع . وبعض أصحاب الشافعى يقولون : مقتضاه الإباحة لأنه لإزالة الحظر ومن ضرورته الإباحة فقط فكأن الأمر قال : كنت منعتك عن هذا^(٢) فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه . فاستدلوا على هذا بقوله تعالى : « فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ » وبقوله تعالى : « وَإِذَا حُلْتُمْ فَاصْطَادُوا » ولكننا نقول : إباحة الاصطياد للحلال بقوله : « أحل لكم الطيبات » الآية لا بصيغة الأمر مقصوداً به ، وكذلك إباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله : « وأحل الله البيع » لا بصيغة الأمر ، ثم صيغة الأمر ليست لإزالة الحظر ولا لرفع المنع ، بل لطلب المأمور به ، وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطلب فإنما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعاً له حقيقة .

(١) وفي الثمانية : وكذلك

(٢) وفي الهندية : عن كذا .

فصل في بيان مقتضى مطلق الأمر في حكم التكرار

الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الأمر لا توجب التكرار ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يقتضى أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجباً^(١) للكل إلا بدليل . وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقاً بشرط^(٢) ولا مقيداً بوصف فإن كان فقتضاه التكرار بتكرار ما قيد به .

وقال الشافعي مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضاً إذا اقترن به دليل . وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه ، ويحكى هذا عن المزني ، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضى الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج أفى كل عام أم مرة ؟ فقال : « بل مرة ولو قلت فى كل عام لوجبت ولو وجبت ماقتم بها » فلم تكن صيغة الأمر فى قوله حجوا محتملاً للتكرار أو موجباً له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار .

ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل الخصوص . وبيان هذا أن قول القائل أفعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذى هو نسبة^(٣) الاسم وهو الفعل ، وحكم المختصر ما هو حكم المطول ، والاسم يوجب إطلاقه العموم حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل ؛ لأن للفعل كلا وبعضاً كما للمفعول ، فمطلقه يوجب الكل ويحتمله ، ثم النكل لا يتحقق إلا بالتكرار . واعتبروا الأمر بالنهى فكأن أن النهى يوجب إعدام النهى عنه عاماً فكذلك الأمر يوجب إيجاداً تماماً حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لامحالة .

(١) أى لا يكون التكرار موجباً للأمر بطريق الحقيقة — هامش الثمانية .

(٢) نحو قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله « إذا قمتم إلى الصلاة » الآية —

هامش الثمانية .

(٣) وفى الثمانية والمندية : يشبه .

وأما الشافعى رحمه الله فاحتج بنحو هذا أيضاً ولكن على وجه يتبين به الفرق بين الأمر والنهى ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب ، وذلك أن قوله افعل يقتضى مصدراً على سبيل التنكير أى افعل فعلاً . بيانه فى قوله طلق : أى طلق طلاقاً ، وإنما أثبتناه على سبيل التنكير لأن ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تصحيح الكلام وبالنكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت بمقتضى هذه الصيغة ماهو نكرة فى الإثبات والنكرة فى الإثبات تخص كقوله تعالى : « فتحرير رقبة » ولكن احتمال التكرار والعدد فيه لا يشكل ؛ لأن ذلك المنكر متعدد فى نفسه . ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه التفسير ، وتقول طلقها اثنتين أو مرتين أو ثلاثاً ويكون ذلك نصباً على التفسير ، ولو لم يكن اللفظ محتملاً له لم يستقم تفسيره به بخلاف النهى فصيغة النهى عن الفعل تقتضى أيضاً مصدراً على سبيل التنكير أى لاتفعل فعلاً ولكن النكرة فى النفى تعم . قال الله تعالى « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » ومن قال لغيره لاتصدق من مالى يتناول النهى كل درهم من ماله ، بخلاف قوله تصدق من مالى فإنه لا يتناول الأمر^(١) إلا الأقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله ، ولهذا قال إن مطلق الصيغة لا توجب التكرار لأن ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى ، يوضحه أن هذه الصيغة أحد أقسام الكلام فتعتبر بسائر الأقسام . وقول القائل : دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مراراً ، فكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مراراً ، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل .

وأما الذين قالوا فى المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتكرر بتكرر الشرط والوصف ، استدلوا بالعبادات التى أمر الشرع بها مقيداً بوقت أو مال^(٢) وبالعقوبات التى أمر الشرع بإقامتها مقيداً بوصف^(٣) أن ذلك يتكرر بتكرر ما قيد به . قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله ؛ فإن من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة وإن تكرر منها الدخول

(١) لفظة الأمر ساقطة من الهندية والعثمانية .

(٢) نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » كذا بهامش العثمانية .

(٣) نحو قوله « الزانية والزاني » هامش العثمانية .

ولم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لان العلق بالشرط عند وجود الشرط كالنجز ، وهذه الصيغة لا تحتل العدد والتكرار عند التنجز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط ، وإنما يحكى هذا الكلام عن الشافعى رحمه الله فإنه أوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة » إلى قوله « فتيمّموا » وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل فبقى حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام . وهذا سهو ؛ فالمراد بقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، عليه اتفق أهل التفسير ، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم ، وهذا هو الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات ، فإن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر ولا بتكرّر الشرط بل بتجدد السبب الذى جعله الشرع سبباً موجباً له ؛ ففى قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوک الشمس » أمر بالأداء ، وبيان للسبب الموجب وهو دلوک الشمس ، فقد جعل الشرع ذلك الوقت سبباً موجباً للصلاة إظهاراً لفضية ذلك الوقت بمنزلة قول القائل : أدّ الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب الموجب لما طوّل بأدائه . ولما^(١) أشكل على الأقرع بن حابس رضى الله عنه حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحج هو السبب الموجب له يجعل الشرع إياه لذلك بمنزلة الصوم والصلاة ، ومن المحتمل أن يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الأداء والنبي عليه السلام بين له بقوله : « بل مرة » ، أن السبب هو البيت^(٢) وفى قوله عليه السلام « ولو^(٣) قلت فى كل عام لوجبت » دليل على أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ؛ لأنه لو كان موجباً له كان الوجوب فى كل عام بصيغة الأمر لا بهذا القول منه ، وقد نص على أنها كانت تجب بقوله لو قلت فى كل عام . . .

ثم الحجة لنا فى أن هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله أن قوله افعل

(١) وفى الثمانية : ولهذا أشكل .

(٢) أى بيت الله هو سبب لوجوب أداء الحج .

(٣) وفى الأصل والهندية فلو وفى الثمانية ولو .

لطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتنقضى ، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها إنما التصور ^(١) تجدد مثلها ، ولهذا يسمى تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحد أن الثانى غير الأول . وبهذا تبين أنه ليس فى هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ، ألا ترى أن من يقول لغيره اشترى عبداً لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد ، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضاً ؟ وكذلك قوله زوجنى امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة ، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويج إلا أن ما به يتم فعله عند الحركات التى توجد منه ^(٢) له كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذى هو الأقل للتيقن به ، ويحتمل الكل حتى إذا نواه عملت نيته فيه ، وليس فيه احتمال العدد أصلاً فلا تعمل نيته فى العدد ، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته طلق نفسك أو لأجنبى طلقها إنه يتناول الواحد إلا أن ينوى الثلاث فتعمل نيته ؛ لأن ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ، ولو نوى ثنتين لم تعمل نيته لأنه مجرد نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة فتكون نيته الثنتين فى حقها نية كل الطلاق ، وكذلك لو قال لعبدته تزوج يتناول امرأة واحدة إلا أن ينوى ثنتين فتعمل نيته لأنه كل النكاح فى حق العبد لا لأنه نوى العدد ، ولا معنى لما قالوا : إن صحة اقتران العدد والرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على أن الصيغة تحتل ذلك ؛ لأن هذا القران ^(٣) عمله فى تغيير مقتضى الصيغة لا فى التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة بمنزلة اقتران الشرط والبدل ^(٤) بهذه الصيغة . ألا ترى أن قول القائل لامرأته أنت طالق ثلاثاً لا يحتمل وقوع الثنتين به مع قيام الثلاث فى ملكه ، ولا التأخير إلى مدة ، ولو قرن به إلا واحدة إلى شهر أو ثنتين كان صحيحاً وكان عاملاً فى تغيير مقتضى الصيغة لا أن يكون مفسراً لها ؟ ولهذا قلنا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة ^(٥) حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثاً أو قال واحدة فماتت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شيء .

(١) وفى الهندية : يتصور

(٢) أى من الفاعل وله أى للفعل كل وبعض كذا بهامش العمالية قلت : وفى الأصل وكذا فى الهندية له منه .

(٣) وفى العمالية : الاقتران . (٤) وفى الهندية : التبديل .

(٥) وفى نسخة كانت بهامش الهندية : بنفس الصيغة .

فهذا تبين أن عمل هذا القران في التفسير والتفسير يكون مقررًا للحكم المفسر لا مغيرًا ، يحقق ما ذكرناه أن قول القائل اضرب أى اكتسب ضرباً ، وقوله طلق أى أوقع طلاقاً ، وهذه صيغة فرد^(١) فلا تحتمل الجمع ولا توجيه ، وفي التكرار والعدد جمع لامحالة والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة ، فكما أن صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقة ، فكذا^(٢) صيغة الفرد لا تحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لا يحتمل الجمع والعدد ، فالبعض^(٣) مما تتناوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى ، وكل^(٤) فرد من حيث الجنس معنى ، فإنك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الأجناس كان جنساً واحداً وهو جمع صورة فعند عدم النية لا يتناول إلا الفرد صورة ومعنى ، ولكن فيه احتمال الكل لكون ذلك فرداً معنى بمنزلة الإنسان فإنه فرد له أجزاء وأباض ، والطلاق أيضاً فرد جنساً وله أجزاء وأباض فتعمل نية الكل في الإيقاع ولا تعمل نية الثنتين أصلاً ؛ لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام أصلاً ، وعلى هذا الأصل تخرج أسماء الأجناس ما يكون منها فرداً صورة أو حكماً . أما الصورة فكلباء والطعام إذا حلف لا يشرب ماء أو لا يأكل طعاماً يحث بأدنى ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى إذا نوى ذلك لم يحث أصلاً . ولو نوى مقداراً من ذلك لم تعمل نيته لخلو النوى عن صيغة الفردية صورة ومعنى ، والفرد حكماً كاسم النساء إذا حلف لا يتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازاً ؛ لأننا لو جعلناها جمعاً لم يبق لحرف اللام الذى هو للمفرد فيه فائدة ، ولو جعلناه جنساً كان حرف العهد فيه معتبراً فإنه يتناول المهود من ذلك الجنس ويبقى معنى الجمع معتبراً فيه أيضاً باعتبار الجنس ، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى إذا نواه لم يحث قط ، وعلى هذا لو حلف لا يشتري العبيد ، أو لا يكلم بنى آدم ، أو وكل وكيلاً بأن يشتري له الثياب فإن التوكيل صحيح بخلاف ما لو وكله بأن يشتري له أثواباً على ما بيناه في الزيادات^(٥) .

(١) كذا في الأصل والظاهر أن قوله وهذه ليس بصواب ، والله أعلم .

(٢) وفي المأثبات : فكذلك . (٣) وفي الأصل : والبعض .

(٤) وفي الهندية : كله . (٥) أى في شرح الزيادات .

وحكى عن عيسى بن أبان رحمه الله أنه كان يقول : صيغة مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة تحتمل التكرار وإن كان لا يوجه إلا بالدليل ، وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل التكرار لأن فيما لانهاية له يعلم يقيناً أن المخاطب لم يرد الكل فإن ذلك ليس في وسع المخاطب ولا طريق له إلى معرفته ، وهذا نحو قوله : صم وصل ، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وإنما يمجز العبد عن إقامته بموته ، فعرّفنا يقيناً أن المراد بهذا الخطاب الفرد منه خاصة ؛ وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعِدَّة فالكل من محتملات الخطاب ، وذلك تارة يكون بتكرار التطلق ، وتارة يكون بالجمع بين التطليقات في اللفظ فيكون صيغة الكلام محتملاً له كله . وخرج على هذا الأصل قول الرجل لامرأته : أنت طالق للسنة أو للعدة فإنه يحتمل نية الثلاث في الإيقاع جملة واحدة ، ونية التكرار في أن ينوى وقوع كل تطليقة في طهر على حدة . وفيما^(١) قررناه من الكلام دليل على ضعف ما ذهب إليه إذا تأملت . والكلام في مقتضى صيغة الفرد دون ما إذا قرن به ما يدل على التغير من قوله للسنة أو للعدة .

واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول إن مطلق صيغة^(٢) الأمر تقتضى التكرار فقال : بالامتنال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول إنه أتى بالمأمور به ، وخرج عن موجب الأمر وكان مصيباً في ذلك ، فلو كان موجب التكرار لكان آتياً ببعض الأمور به ، ولا معنى لقول من يقول : فإذا أتى به ثانياً وثالثاً يقال أيضاً في العادة أتى بالمأمور به ؛ لأن قائل هذا لا يكون مصيباً في ذلك في الحقيقة ، فإن المخاطب في المرة الثانية متطوِّع من عنده بمثل ما كان مأموراً به لا أن يكون آتياً بالمأمور به ، بمنزلة المصلّى أربع ركعات في الوقت بعد صلاة الظهر يكون متطوعاً بمثل ما كان مأموراً به إلا أن الذى يسميه^(٣) آتياً بالمأمور به إنما يسميه بذلك توسعاً ومجازاً ، فلهذا لانسميه كاذباً ، والله أعلم .

(١) وفي المئانية والهندية : وما قررناه من الكلام .

(٢) نسخة المئانية لفظ صيغة ساقط .

(٣) وفي الهندية : تسميه .

فصل في بيان موجب الأمر في حكم الوقت

الأمر نوعان : مطلق عن الوقت ، ومقيد به ، فنبدأ ببيان المطلق :

قال رضى الله عنه : والذي يصح^(١) عندى فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخى فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر ، نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر أن يمتكف شهراً : يمتكف أى شهر شاء ، وكذلك لو نذر أن يصوم شهراً . والوفاء بالنذر واجب بمطلق الأمر . وفي كتاب الصوم أشار في قضاء رمضان إلى أنه يقضى متى شاء ، وفي الزكاة وصدة الفطر والعشر المذهب معلوم في أنه لا يصير مفرطاً بتأخير الأداء وأن له أن يبعث بها إلى فقراء قرابته في بلدة أخرى . وكان أبو الحسن الكرخى رحمه الله يقول مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور ، وهو الظاهر من مذهب الشافعى رحمه الله فقد ذكر في كتابه : إنا استدللنا بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج مع الإمكان على أن وقته موسع ، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر على الفور حتى يقوم الدليل . وبعض أصحاب الشافعى يقول^(٢) هو موقوف على البيان لأنه ليس في الصيغة ما ينبيء عن الوقت فيكون مجملًا في حقه ، وهذا فاسد جدا فإنهم يوافقونا^(٣) على ثبوت أصل الواجب^(٤) بمطلق الأمر ، وذلك يوجب الأداء عند الإمكان ولا إمكان إلا بوقت فثبت بدليل الإشارة إلى الوقت بهذا الطريق . ثم بهذا الكلام يستدل الكرخى فيقول : وقت الأداء ثابت بمقتضى الحال^(٥) ومقتضى الحال دون مقتضى اللفظ ، ولا عموم لمقتضى اللفظ فكذلك لا عموم لما ثبت بمقتضى الحال ، وأول أوقات إمكان الأداء مراد بالاتفاق حتى لو أدى فيه كان ممثلاً للأمر فلا يثبت ما بعده مراداً إلا^(٦) بدليل ، يوضحه أن التخيير ينتقن بمطلق الأمر بين الأداء والترك

(١) وفي الثمانية والهندية : صح .

(٢) وفي الثمانية : قال .

(٣) وفي الهندية : توافقوا .

(٤) وفي الهندية : أصل الوجوب .

(٥) مقتضى الحال ما يكون دليلاً ثبوته الحال كقول الرجل لامرأته طلقى نفسك فقالت فقلت

يصير بدلالة الحال كأنها قالت طلقت — هامش الثمانية .

(٦) وفي الثمانية والهندية : بالدليل .

فيثبت هذا الحكم وهو انتفاء التخيير في أول أوقات^(١) إمكان الأداء كما ثبت حكم الوجوب ، والتفويت حرام بالاتفاق ، وفي هذا التأخير تفويت لأنه لا يدرى أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر ؟ وبالاختمال الثاني^(٢) لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للعتيق به فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان^(٣) تفويتاً ، ولهذا استحسّن ذمه^(٤) على ذلك إذا عجز عن الأداء ، ولأن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء ، وتلك المصلحة تختل باختلاف الأوقات ، ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي ، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أول أوقات الإمكان ولا يثبت التيقن به فيما بعده . ثم المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الواجب ، وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر للحال فكذلك الثاني ، واعتبر الأمر بالنهي ، والانتفاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذلك الائتار الواجب بالأمر . وحجبتنا في ذلك أن قول القائل لعبده^(٥) افعل كذا الساعة يوجب الائتار على الفور ، وهذا أمر مقيد ، وقوله افعل مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المناقاة فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به^(٦) ؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل ، فإنه ليس في الصيغة ما يدل على التقييد في وقت الأداء ، فإثباته يكون زيادة وهو نظير تقييد المحل ؛ فإن من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل ، يلزمه أن يتصدق على أول من يدخل إذا كان فقيراً ، ولو قال تصدق بهذا الدرهم لم يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يدخل وكان له أن يتصدق به على أي فقير شاء ، لأن الأمر مطلق فتعيين المحل فيه يكون زيادة ، والدليل عليه أنه يتحقق الامتثال بالأداء في أي جزء عيه من أوقات الإمكان في عمره ، ولو تعين للأداء الجزء الأول لم يكن ممثلاً بالأداء بعده ، وفي اتفاق الكل

(١) وفي الهندية : أول وقت .

(٢) لفظ (الثاني) ساقط من العثمانية .

(٣) عبارة نسخة العثمانية والهندية : أحوال الإمكان .

(٤) كذا في الأصول والظاهر أنه استحقق الدم ، والله أعلم .

(٥) وفي العثمانية : لغيره .

(٦) وفي الهندية : ثبت التقييد فيه .

على أنه مؤدى^(١) الواجب متى أداه إيضاح لما قلنا . وبهذا تبين فساد ما قال إن المصلحة في الأداء غير معلوم إلا في أول أوقات الإمكان فإن المطالبة بالأداء وامتنال الأمر لا يحصل إلا به ؛ ألا ترى أن بعد الانتساح لا يبقى ذلك ؟ فمرفنا أن بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة في الأداء معلوماً له في أي جزء أداه من عمره ما لم يظهر ناسخه ، والتفويت حرام كما قال إلا أن الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لأنه يتمكن من الأداء في كل جزء^(٢) يدركه من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه في الجزء الأول ، وموت الفجأة نادر ، وبناء الأحكام على الظاهر دون النادر .

فإن قيل : فوق الموت غير معلوم له وبالإجماع بعد التمكن من الأداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفزاً مفضواً آتما فيما صنع فيه يتبين أنه لا يسمه التأخير . قلنا الوجوب ثابت بعد الأمر ، والتأخير في الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً ، وتقيد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرعى إلى الصيد مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً ، وهذا لأنه يتمكن من ترك هذا الترخص بالتأخير ولا ينكر كونه مندوباً للسارعة^(٣) إلى الأداء . قال الله تعالى « فاستبِقُوا الخيرات » فقلنا بأنه يتمكن^(٤) من البناء^(٥) على الظاهر من التأخير مادام يرجو أن يبقى حياً عادة ، وإن مات كان مفزاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير . ثم هذا الحكم إنما يثبت فيما لا يكون مستغرقاً لجميع العمر فأما ما يكون مستغرقاً له فلا يتحقق فيه هذا المعنى ، واعتقاد الوجوب مستغرق لجميع العمر ، وكذلك الانتهاء الذي هو موجب النهى يستغرق جميع العمر . فأما أداء الواجب فلا يستغرق^(٦) جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل ؛ فإن جميع العمر في أداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لأداء الصلاة وهناك لا يتعين الجزء الأول من الوقت للأداء فيه على وجه لا يسمه التأخير عنه ، فكذلك ههنا . ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور^(٧) بين أصحابنا في الحج

(١) وفي الثمانية مؤد للواجب ، وفي الهندية أن مؤدى الواجب متى أداه كان ممثلاً إيضاح .
(٢) وفي الأصل هنا ويدركه بزيادة واو وليست في الهندية وهو الصواب ولذا محبت من الأصل .
(٣) وفي الثمانية والهندية : إلى السارعة .
(٤) وفي الثمانية : يتمكن .
(٥) وفي الهندية : من الأداء على الظاهر في التأخير .
(٦) وفي الثمانية والهندية : لا يستغرق .
(٧) وفي الثمانية والهندية : المروف .

أنه على الفور أم على التراخي ؟ قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا غلط من قائله ؛ فالأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة ، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت ، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج . ثم قال أبو يوسف رحمه الله : تتعين أشهر الحج من السنة الأولى للأداء إذا تمكن منه ، وقال محمد رحمه الله لا تتعين ويسعه التأخير ، وعن أبي حنيفة رضى الله عنه فيه روايتان : فمحمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سنى العمر وهذا الوقت متكرر فى عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بدليل ، والتأخير عنها لا يكون تفويتاً بمنزلة تأخير قضاء رمضان . وتأخير صوم الشهرين فى الكفارة ، فالأيام والشهور تتكرر فى العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتاً فكذلك الحج ، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤدياً للمأمور . وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان متعين الأداء^(١) لأنه فرد فى هذا الحكم لا مزاحم له ، وإنما يتحقق التعارض وينعدم التعيين باعتبار المراحة ، ولا يدرى أنه هل يبق إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا ؟ ومعلوم أن المحتمل لا يمارض المتحقق ، فإذا ثبت انتفاء المراحة كانت هذه الأشهر متمينة للأداء فالتأخير عنها يكون تفويتاً كتأخير^(٢) الصلاة عن الوقت ، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بق حيا إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المراحة الآن وتبين أن الأولى لم تكن متمينة فلهذا كان مؤدياً فى السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الأولى فى التعيين ؛ لأنه لا يتصور الأداء فى وقت ماض ، ولا يدرى أبقى بعد هذا أم لا ؟ وهذا بخلاف الأمر المطلق بالتأخير^(٣) عن أول أوقات الإمكان لا يزول تمكنه من الأداء هناك ، وههنا يزول تمكنه من الأداء بمضى يوم عرفة إلى أن يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدرى أيدركه أم لا ؟ وبخلاف قضاء رمضان فتأخيره عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً أيضاً لتمكنه منه فى اليوم الثانى ، ولا يقال بمجئ الليل يزول تمكنه ، ثم لا يدرى أيدرك اليوم الثانى أم لا ؟ لأن الموت فى ليلة واحدة قبل

(١) وفى الهندية : متعين الأداء .

(٢) وفى الهندية : كتأخير الصلاة .

(٣) وفى الأصل : فالتأخير عن .

ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر ولا يبنى الحكم عليه ، وإنما يبنى على الظاهر ، بمنزلة موت المفقود ، فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حيًّا يحكم بموته باعتبار الظاهر ؛ لأن بقاءه بعد موت أقرانه نادر ، فأما موته في سنة لا يكون نادراً ، فيثبت احتمال الموت والحياة في هذه المدة على السواء ؛ فلهذا كان التأخير تفويتاً ، وعلى هذا صوم الكفارة ، والتأخير هناك لا يكون تفويتاً لأن تمكنه من الأداء لا يزول بمضي بعض الشهور .

فأما النوع الثاني^(١) وهو الوقت فإنه ينقسم على ثلاثة أقسام : فالأول ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ولا يكون معياراً ، والثاني ما يكون الوقت معياراً له ، والثالث ما هو مشكل مشتبّه .

فنبدأ ببيان القسم الأول وذلك وقت الصلاة فإن الله تعالى قال : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ثم الوقت يكون ظرفاً للأداء وشرطاً له وسبباً للوجوب ؛ وبيانه^(٢) أنه ظرف للأداء لصحته في أي جزء من أجزاء الوقت أدى ، وهذا لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها ، فإذا لم يطوّل أركانها يصير مؤدياً في جزء قليل من الوقت ، فإذا طوّل منها ركناً يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدياً لها ، فعرفنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للأداء وهو شرط أيضاً . فالأداء إنمّا يتحقق في الوقت والتأخير عنه يكون تفويتاً ، ومعلوم أن الأداء بآركان يتحقق من المؤدى قبل خروج الوقت ، فعرفنا أن خروج الوقت مفوت باعتبار أنه يفوت به شرط الأداء . وبيان أنه سبب للوجوب أنه لا يجوز تعجيلها قبله ، وأن الواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات ، فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها ، فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره في بيان أسباب الشرائع في موضعه ، ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ظرف للأداء ، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السبب أولاً يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء ؛ فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بدمضى الوقت ، فلا بد أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ليس بين الكل^(٣) والجزء الذي هو أدنى

(١) وفي الأحمدية : والنوع وفي الهندية الواو ساقطة وفي العثمانية : فأما فأثبتناه في الأصل .

(٢) كذا في النسخ الثلاثة والظاهر أنه بيان ، والله أعلم .

(٣) وفي الهندية : ليس من الكل .

مقدار معلوم ، وإذا تقرر هذا قلنا الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب فبادراكه يثبت حكم الوجوب وصحة أداء الواجب .

هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله : أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً وهو الأصح . وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ويستدلون على ذلك بما لوحضت المرأة في آخر الوقت فإنها لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت ، والمقيم إذا سافر في آخر الوقت يصلي صلاة المسافرين ، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لكان المعتبر حاله عند ذلك ، وكذلك لومات في الوقت لقي الله ولا شيء عليه ، ولو ثبت الوجوب في أول الوقت لكانت الرخصة في التأخير بعد ذلك مقيدة بشرط ألا يفوته كما بينا في الأمر المطلق .

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت ، فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب ، قال لأنه يتمكن^(١) من ترك الأداء في أول الوقت لا إلى بدل ، وهذا حد النفل ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ، أو يغير صفة ذلك المؤدى حين^(٢) أدرك آخر الوقت ، بمنزلة مصلي الظهر في بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الإمام تتغير صفة المؤدى قبلها فيصير نفلاً بعد أن كان فرضاً ، وهذا غلط بين ، فإنه لا تتأدى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض دون النفل ، ولو نوى النفل كان مؤدياً للصلاة ، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ، ولا تتغير صفة المؤدى^(٣) إلى صفة الفرضية ، وهذا لأن باعتبار آخر الوقت يجب الأداء ، وليس لوجوب الأداء أثر في المؤدى فكيف يكون مغيراً صفة المؤدى ومن يقول بهذا القول لا يجد بداً من أن يقول إذا أدت الجمعة في أول الوقت كان المؤدى نفلاً والتنفل بالجمعة غير مشروع ، وفي قول النبي^(٤) صلى الله عليه وسلم

(١) وفي الثمانية : يتمكن .

(٢) وفي الهندية : حتى أدرك

(٣) لأن وجوب الأداء ثابت بطريق الجهر والمؤدى حاصل بفعله — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : رسول الله عليه سلام .

« وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس » ما يبطل ما قالوا ؛ لأن المراد وقت الأداء ووقت الوجوب ، فعلى ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالف للنص .

ومنهم من قال المؤدى فى أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله فى آخر الوقت ، وهكذا القول^(١) فى الزكاة إذا مجملها قبل الحول ، واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا عجل شاة أربعين^(٢) ودفعها إلى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون فله أن يسترد المدفوع من الساعى ، وإن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً له ، ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدى قائماً فى يد الساعى بمينه وجاز عن الزكاة ، وهذا ضعيف أيضاً ، فالأداء لا يضح إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض خاصة ، ولو نوى الفرض صح نيته ، ولو نوى التفل لم تصح نيته فى حق أداء الفريضة ، فلو كان حكم المؤدى التوقف لاستوت فيه النيتان ، ولتأدى بمطلق نية الصلاة ، والقول بالتوقف فى فعل قد أمضاه لا يكون قويا فى الصلاة والزكاة جميعاً ، وكان الكرخى رحمه الله يقول : المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل ؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المبين لذلك الجزء فى كونه سبباً وبفعل الأداء يحصل التمين ، فيكون المؤدى واجباً ، بمنزلة مالو باع قفيزاً من صبرة يتعين البيع فى قفيز بالتسليم ، ولو أدى شاة من أربعين فى الزكاة يتعين المؤدى واجباً بالأداء ، والحال باليمين إذا كفر بأحد الأشياء يتعين ذلك واجباً بأدائه ، وهذا فى الحقيقة رجوع إلى ما قلنا ، ففى هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب قبل تعين الواجب بالأداء فكذا هنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الأول من الوقت والتمين يحصل بالأداء ، وهذا لأنه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصوراً على الحال ؛ لأنه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ما قد فعله ، وإذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة يتحقق به ما قلنا أن الوجوب وصحة الأداء يثبت بالجزء الأول من الوقت . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما تقرر الوجوب لزمه الأداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد ذلك بمرض من حيض أو سفر ، وقلنا

(١) وفى الثانية : يقول .

(٢) كذا فى الأصل وكذا فى الثانية وسقطت من الهندية هنا ورقة والظاهر أنه من

أربعين فسقطت من ، واه أعلم .

نحن : الأداء إنما يجب بالطلب ، ألا ترى أن الريح إذا هبَّت بثوب إنسان وألقته في حجر غيره فالثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من في حجره أدائه إليه قبل طلبه ، لأن حصوله في حجره كان بغير صنمه ؟ فكذلك ههنا الوجوب تسببه كان جبراً إذ^(١) لا صنع للعبد فيه فإنما يلزمه أداء الوجوب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت ، يقرره أن وجوب الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة ، فإن البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال ، إذ لو كان وجوب الثمن متأخراً إلى مضي الأجل لم يصح البيع ، ثم وجوب الأداء يكون متأخراً إلى حلول الأجل فههنا أيضاً وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة ، وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل^(٢) فقبل فعل الأداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار ، والدليل عليه أن النائم والمنعم عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما ، ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى ما بعد الانتباه والإفاقة .

والحاصل أنه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت ، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني ثم إلى الثالث هكذا للمعنيين : أحدهما أن في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الأداء في جملة سبباً لا ضرورة^(٣) وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه ، والثاني أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الذي تتعين به السببية يكون^(٤) تقويتاً ، كما إذا لم يتصل الأداء بالجزء الأخير من الوقت يكون تقويتاً حتى يصير ديناً في الذمة ولا وجه لجملة مفوتاً ما بقي الوقت^(٥) ؛ لأن الشرع خيره في الأداء ، فعرّفنا أن هذا المعنى تحييره في نقل السببية من جزء إلى جزء ما بقي الوقت واسماً يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفراطاً ؛ ولهذا لا يلزمه شيء إذا مات ، ولا إذا حاضت المرأة ، لأن الانتقال يتحقق في حقها لبقاء خيارها ، والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة ، والجزء الذي يدركه المسافر بعد ما صار مسافراً لا يوجب عليه إلا ركعتين .

(١) وفي الثمانية بدون إذ .

(٢) لأن وجوب الأداء لا يكون بدونه القدرة لكونه تكليف عاجز والقدرة لا تكون إلا مع الفعل فلم يكن قبل فعل الأداء مطالبا به على وجه يقطع الخيار — كذا بهامش الثمانية .

(٣) وفي الثمانية بدون لا فإنها مشطوبة من الخط بعد كتابتها .

(٤) وفي الثمانية : كان .

(٥) كذا في الثمانية ، وفي الأصل : الواجب بدل الوقت .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالاً بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تمنعهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تمنع القوم أنهم كانوا يسموه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعمتون وينسبونونه إلى ما يدعوا إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة^(١) على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصرة ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصرة . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الحاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء ، بل هذا بيان المراد في العام الذى يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث^(١) فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى ، لا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هولنا عليه . وسنقره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة ، فلولو الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البدل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكلم به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لمبدئه أنت حر نزول العقد

(١) في البهانية والهندية : الموارث .

ومن حكمه أنه لا يتأدى إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من المنافع إلى أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنية .

ومن حكمه اشتراط تعيين النية فيه ، لأن منافعه لما بقيت على صفة يصلح لأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يتمين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية ، واشتراط تعيين الوقت لإصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعاً فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد في الأداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لأداء الفرض أو لا يسع له أيضاً لا يسقط اعتبار نية التعمين فيه بهذا المعنى ^(١) .

وأما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معياراً له كصوم رمضان ، لأن ركن الصوم هو الإمساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته فكان الوقت معياراً له بمنزلة السكيل في المكيلات .

ومن حكمه أن الإمساك الذي يوجد منه في الأيام من شهر رمضان لما تعين لأداء الفرض لم يبق غيره مشروعاً فيه ؛ إذ لا تصور لأداء صومين بإمساك واحد ، وما يتصور في هذا الوقت لا يفضل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعاً فيه مستحقاً ولا متصور الأداء شرعاً ^(٢) .

ثم قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يستوى في هذا الحكم المسافر والمقيم ؛ لأن وجوب صوم الشهر يثبت بشهود الشهر في حق المسافر ولهذا صح الأداء ، إلا أن الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه ؛ فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان قتلغو ^(٣) نيته لتطوع أو لواجب آخر .

وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إذا نوى المسافر واجباً آخر صح صومه عما نوى ؛ لأن انتفاء صوم آخر في هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق الأداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفاً له ، بل هو من حكم تمينه مستحقاً للأداء فيه ولا تعين في حق المسافر فهو غير بين الأداء أو التأخير إلى عدة من أيام أخر ، فلا تنفي صحة أداء صوم آخر منه بهذا الإمساك ؛ ولأن الوجوب وإن ثبت في حقه ولكن الترخص بتأخير أداء الواجب ثابت في حقه أيضاً وهو ما ترك الترخص حين

(١) وفي العمانية : لهذا المعنى .

(٢) وفي العمانية : ولا يتصور الأداء شرعاً .

(٣) وفي العمانية : وتلفو .

ما صرف^(١) الإمساك إلى ما هو دين في ذمته فإن ذلك أهم عنده ، وإذا كان هو بالفطر مترخصاً لأن فيه رققاً بيدنه فلاّن يكون في صرفه إلى واجب آخر مترخصاً لأنه نظر منه لدينه كان أولى ، وعلى الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائماً عن النفل ، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن الفرض لأنه في نية النفل لا يكون مترخصاً بالصرف إلى ما هو الأهم^(٢) ، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله . فأما المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى عن واجب^(٣) آخر أو نوى النفل ؛ لأن الرخصة في حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم ، وإذا صام فقد انعدم دليل سبب الرخصة في حقه فكان هو كالصحيح ، وأما الرخصة في حق المسافر ، باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر ، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص وهو في نيته واجباً آخر مترخص^(٤) كما بيناه .

وقال زفر رحمه الله : ولما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان وركن الصوم هو الإمساك فالذى يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه ، بل على أى وجه أتى به يكون من المستحق . كمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فسواء خاطه على قصده الإعانة أو غيره يكون من الوجه المستحق ، ومن عليه الزكاة في نصاب بعينه إذا وهبه للفقير يكون مؤدياً للزكاة وإن لم ينو لهذا المعنى . ولكننا نقول مع تعين الصوم مشروعاً^(٥) منافعه التي توجد في الوقت باقية حقاً له وهو مأمور بأن يؤدي بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة ، وذلك بأداء يكون منه على اختيار^(٦) فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة ؛ لأنه مالم يعزم على الصوم لا يكون صارفاً ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم العزم ليس بشيء ، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صوم آخر لأنه غير مشروع في هذا الوقت ، كما لا يتحقق منه أداء صوم بالليل لأنه غير مشروع فيه ، بخلاف الأجير ففي أجير الوحد المستحق منافعه بعينه وفي الأجير المشترك^(٧) المستحق هو الوصف

(١) وفي المأثنية والهندية : حين صرف . (٢) وفي المأثنية والهندية : إلى ما هو أهم .

(٣) وفي المأثنية والهندية : وإن نوى واجباً .

(٤) وفي الهندية : وهو نية واجب آخر فيترخص .

(٥) يعنى بالمنفعة الصلاحية القائمة بالملك لأداء ما عليه — كذا بهامش المأثنية .

(٦) وفي المأثنية والهندية : عن اختيار . (٧) وفي المأثنية : وفي أجير المشترك .

إلا أن يعفون» في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو^(١) منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض^(٢) والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجب نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له على ألف درهم إلا كرا حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كرا حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال^(٣) : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كرا عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا .

وحجتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشربوها منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص^(٤) يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أى الشافعى — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن في هامش العثمانية ما نصه : أى دليل الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء ما ذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف في الكلام لافي الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التي لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام^(١) ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماؤنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء ، يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يحمل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه^(٢) لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يحمل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهنذية : العام .

(٢) وفي العمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

القضاء به يتأدى ولا يتأدى بالعزيمة قبل الزوال ؟ ولكننا نقول ما يتأدى به هذا الصوم في حكم شيء واحد فإنه لا يحتمل التجزى في الأداء ، وبالاتفاق لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه ، فإنه لو أغنى عليه بعد الشروع في الصوم يتأدى صومه ، ولا يشترط اقترانه بأول حالة الأداء ؛ فإنه لو قدم النية تأدى صومه وإن كان غافلاً عنه عند ابتداء الأداء بالنوم ، فأما أن يكون ابتداء حال الصوم في أنه يسقط اعتبار العزيمة فيه بمنزلة الدوام في الصلاة^(١) أو يكون حال الابتداء معتبراً بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج ، فوقت الشروع في الأداء^(٢) ههنا مشتبّه بحرج المراء في الانتباه في ذلك الوقت ، ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية في جنس الصائمين ، ففيهم صبي يبلغ ومجنون يفيق في آخر الليل ، وفي يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين ، ونية النفل عنده لا تتأدى إذا تبين ، وإذا بقي معنى الحرج قلنا : لما صح الأداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الأداء فلأن تصح بنية متأخرة لاقتراحها بما هو ركن الأداء كان أولى . وتبين بهذا أن الموجود من الإمساك في أول النهار لم يتعين للفطر ؛ لأنه بقي متمكناً من جعل الباقي صوماً بعزمته^(٣) ، والواحد الذي لا يتجزى في حكم لا ينفصل بمضه من بعض^(٤) ، فمن ضرورة بقاء الإمكان فيما بقي بقاؤه فيما مضى حكماً بأن تستند العزيمة إليه لتوقف الإمساك عليه ولكن هذا إذا وجدت العزيمة في أكثر الركن ؛ لأن الأكثر بمنزلة السكّال من وجه ، فكما أنه ما بقي^(٥) الإمكان في صرف جميع الركن إلى ما هو المستحق بعزمته يبق حكم صحة الأداء ، فكذلك إذا بقي الإمكان في صرف أكثر الركن إلى ما هو المستحق عليه^(٦) بعزمته^(٧) ؛ لأن الكل من وجه يجوز إقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكماً ، وفيه أداء العبادة في وقتها فيكون

(١) لا يشترط دوام النية في الصلاة للتعذر فكذلك لا يشترط في ابتداء الصوم للتعذر لأنه مشبّه — كذا بهامش الثمانية .
(٢) وفي الثمانية : هنا .

(٣) بأن نوى النفل عند الحصر — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : عن بعض .
(٥) وفي الهندية : إذا بقي .

(٦) وفي الثمانية : إلى ما هو المستحق بعزمته ، بدون عليه .

(٧) يعني إذا نوى من الليل بقي الإمكان بالصرف إلى ما هو المستحق عليه فكذلك إذا بقي الإمكان بصرف الركن إلى ما هو المستحق عليه — كذا بهامش الثمانية .

المصير إليه أولى من المصير إلى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه ، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة ، فهي حالة تبتنى على وجود الأصل ، والترجيح بإيجاد أصل الشيء أولى بالمصير إليه من الترجيح بالصفة ، والصفة تتبع الأصل ولا يتبع الأصل الصفة ، وعلى هذا نقول في المنذور في وقت بعينه إنه يتأدى بمثل هذه العزيمة ؛ لأنه بهذه العزيمة ^(١) يكون مؤدياً للمشروع قبل نذره ، والمشروع في الوقت بعد نذره على ما كان عليه من قبل فيصير مؤدياً له بهذه العزيمة أيضاً وفي أدائه وفاء بالمنذور ، وكذلك في صوم القضاء يصير مؤدياً للمشروع في الوقت بهذه العزيمة وهو النفل . وأما القضاء ^(٢) فهو مستحق في ذمته لا اتصال له بالوقت قبل أن يعزم على صرف المشروع في الوقت إليه فلم يتوقف إمساكه في أول النهار عليه ولم يزل تمكنه من أداء ما في ذمته بعزيمة تقترب بالجميع من كل وجه ؛ ولهذا لا نصير إلى اعتبار الكل من وجه واحد فيه ؛ ولهذا شرطنا الأهلية في جميع النهار لأن مع انعدام ^(٣) الأهلية في أول النهار لا يثبت استحقاق الأداء ، والمصير إلى طلب الكمال من وجهه لتقرر استحقاق الأداء ، فإذا لم توجد ^(٤) تلك الأهلية في أول النهار لم نستغل بطلب الكمال من وجهه ، ألا ترى أنه يشترط وجود الأهلية للعبادة عند النية وإن سبقت وقت الأداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الأداء ؟ وعلى هذا الأصل قلنا في صوم النفل إنه لا يتأدى بدون العزيمة قبل الزوال ؛ لأن الركن الذي به يتأدى الصوم كما لا يتجزى وجوباً لا يتجزى وجوداً ولا يتصور الأداء إلا بكماله ، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكماً ، وثبت بالنية قبل الزوال حكماً باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل ، ولم يرد على ما قلنا الإمساك الذي يندب إليه المرء في يوم الأضحي إلى أن يفرغ من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم ، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان والناس أضياف الله تعالى يتناول

(١) أي العزيمة في أكثر النهار — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية : فأما القضاء .

(٣) لو لم يكن الأهلية في أكثر النهار قائماً مقام الكل لانعدام استحقاق الأداء في حق غير

الأهل في أول الوقت كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفي العثمانية : فإذا لم يوجد ذلك بدون انعدام الأهلية في أول النهار .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فسات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقاً والموقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرّفنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحث .

قال رضى الله عنه : أعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، ومجاز . فعنى الاستثناء حقيقة ما بيننا ، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يعلمون الكتاب إلا أمانى » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لى إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقنى . وقال : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون نهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .

ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتعذر حمله على حقيقة^(١) الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم : أى لكن إن عفا الزوج بإفء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى الكيل . فيكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية^(٢) ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقته فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقته فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى المطعوم الذى لا يكون مكيلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو الكيل فلو كان لما دون ذلك متاويلاً يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

والرجل يحرم عن أبويه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما . ولكننا نقول : الواجب عليه أداء ما هو عبادة والمؤدى يكون عبادة وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الأداء ، وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ^(١) من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة ، وفي إثبات الحجر بالطريق الذى قاله انتفاء اختياره وجعله مجبوراً فيه وهذا ينافى أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض ، وأما الإحرام^(٢) ففندنا شرط الأداء بمنزلة الطهارة للصلاة ؛ ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج ، أو أقننا هناك دلالة الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحساناً ، فيصير العزم به على أداء الفرض موجوداً حكماً ، وهذا المعنى ينعدم عند العزم على النفل .

ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التعمين فيه فإن الوقت لما كان قابلاً لأداء الفرض والنفل فيه لا بد من تعيين الفرض ليصير مؤدى ، ولكن هذا التعمين ثبت بدلالة الحال فإن الإنسان فى العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الإسلام ، ودلالة العرف يحصل التعمين بها ولكن إذا لم يصرح بغيرها ، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف ، كمن اشترى بدرهم مطلقة يتعين نقد البلد بدلالة العرف ، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به .

فصل فى بيان حكم الواجب بالأمر

وذلك نوعان : أداء ، وقضاء . فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه ، قال الله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وقال عليه السلام : « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه ، قال عليه السلام : « خيركم أحسنكم قضاء » وقال : « رحم الله امرأ سهل البيع والشراء ، سهل القضاء ، سهل الاقتضاء » ويتبين هذا فى المفصوب

(١) كقوله تعالى « حاش لله ما هذا بصرأ إن هذا إلا ملك كريم » هذا مبالغة فى النفي بإثبات الملكية كذا هنا الإعراض بنية النفل أبلغ - كذا بهامش العثمانية .
(٢) وفى العثمانية : فأما الإحرام عندنا شرط .

رد الغاصب عنه تسليم نفس الواجب عليه بالفصب ، ورد المثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده ، فيسمى الأول أداء والثاني قضاء لحقه ، وقد يدخل النفل في قسم الأداء على قول من يقول مقتضى الأمر الندب أو الإباحة ، لأنه يسلم عين ما ندب إلى تسليمه ، ولا يدخل في قسم القضاء ؛ لأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده ولا وجوب هناك ، وقد تستعمل عبارة القضاء في الأداء مجازاً لما فيه من إسقاط الواجب ، قال الله تعالى : « فإذا قضيتُم مناسككم » وقال تعالى : « فإذا قضيت الصلاة » وقد تستعمل عبارة الأداء في القضاء مجازاً لما فيه من التسليم إلا أن حقيقة كل عبارة ما فسرناها به ، ففي الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم^(١) عين الواجب ، وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية شيء ، بل فيه إشارة إلى معنى التقصير من المأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام المأمور به بعد فواته .

واختلف مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء ؟ [فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء^(٢)] لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأى في معرفة العبادة ، فإذا كان نص الأمر مقيداً بوقت كان عبادة في ذلك الوقت ، ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الأمر ، وفي المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت ، عرفنا أن الوجوب^(٣) بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى في الصوم « فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخِرَ » وقوله عليه السلام في الصلاة « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها^(٤) » يوضحه أن الأداء بفعل من المأمور والفعل الذي يوجد منه في وقت غير الفعل الذي يوجد منه في وقت آخر فإذا كان الأمر مقيداً^(٥) بوقت لا يتناول فعل الأداء في وقت آخر ، كمن استأجر أجيراً في وقت معلوم لعمل فضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل بحكم ذلك المقد ، وهذا لأن في التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة

(١) وفي الهندية : تسليم .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

(٣) كذا في العثمانية والهندية وفي الأصل : الواجب .

(٤) فإن ذلك وقتها لا وقت قضائها وإلا لزم التناقض كذا بهامش العثمانية .

(٥) وفي الهندية : المفيد .

والاستثناء الوصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يتمتع الوصول إلى المحل وهو المبد في كلمة الإعناق ويحمل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولاً ، فأما المفصول يكون رفعاً عن المحل يمتنع هذا في المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعناق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فأما أن يكون تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييراً لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتني عشرة دراهم أو أسلفتني أو أسلمت إلى أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولاً صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به المقد^(١) مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للمقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره . هامش الثمانية .

فى المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتنى ويصدق فىهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصولاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فىهما لا يصدق موصولاً ولا مفصولاً ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، فأما الإعطاء قد سمي به العقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولاً ولا مفصولاً . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولاً لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف فى البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولاً لا مفصولاً ، كما فى قوله إلا أنها وزن خمسة وكما فى الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياذ حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة فى الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش فى الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، وصار دعوى العيب فى الثمن كدعوى العيب فى البيع ، بأن قال : بعثك هذه الجارية معيها بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولاً أو مفصولاً ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداءة ليست بعيب فى الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة فى الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولاً كان أو مفصولاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبى يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان^(١)] مباشرة سبب الالتزام بصورة وهو شراء الخمر فيصح موصولاً لا مفصولاً . وأبو حنيفة يقول ، هذا رجوع ؛ لأن

(١) زيادة من الهندية .

وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف ، حتى قال أبو يوسف رحمه الله في رواية : يبطل نذره لأنه يبقى اعتكافاً بغير صوم وذلك لا يكون واجباً . وقلنا يجب الصوم لوجوب الاعتكاف لأن بانعدام التبع لا ينعدم الأصل ، وبوجوب الأصل يجب التبع عند زوال المانع .

قال رضى الله عنه : واعلم بأن الأداء في الأمر الموقت يكون في الوقت ، وفي غير الموقت يكون الأداء في العمر ؛ لأن جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ، وهو أنواع ثلاثة : كامل ، وقاصر ، وأداء يشبه القضاء حكماً . فالكامل هو الأداء الم شروع بصفته كما أمر به ، والقاصر بأن يتمكن نقصان في صفته ، وذلك ^(١) مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهي أداء محض ، والأداء من المنفرد يكون قاصراً لنقصان في صفة الأداء فإنه مأمور بالأداء بالجماعة ؛ ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة في حق المنفرد في صلاة الليل ؛ لأن ذلك من شبه الأداء المحض ، ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه كان ذلك أداء محضاً ، ولو اقتدى به في القعدة الأخيرة ثم قام وأدى الصلاة كان ذلك أداء قاصراً ؛ لأنه يؤديها في الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدي ؛ لأن اقتدائه بالإمام فيما فرغ الإمام من أدائه لا يتحقق فكان منفرداً في الأداء وإن كان مقتدياً في التحريم لأنه أدركها مع الإمام ؛ ولهذا لا يصح اقتداء الغير به وتلزمه القراءة وسجود السهول وسهال لكونه منفرداً وأداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة . ولو اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤد يشبه أدائه القضاء في الحكم ؛ لأن باعتبار بقاء الوقت هو مؤد ، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين تحرّم معه كان هو قاضياً لما فاتته بفراغ الإمام ؛ ولهذا جعلناه في حكم المقتدى حتى لا تلزمه القراءة ، ولو سها لا يلزمه سجود السهو ؛ لأن القضاء بصفة الأداء واجب بما وجب به الأداء ^(٢) فإن قيل هذا على العكس فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضياً بقوله عليه السلام : « وما فاتكم فاقضوا » فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤدياً وجعل اللاحق قاضياً حكماً ؟ قلنا : قد بينا أن استعمال

(١) أى الكامل - كذا بهامش المصنف .

(٢) وفي المصنف : بما به وجب الأداء .

إحدى المبارتين مكان الأخرى مجازاً جائز ، وإنما سمي المسبوق قاضياً مجازاً لما في فعله من إسقاط الواجب ، أو سماه قاضياً باعتبار حال الإمام ، وإليه أشار في قوله « وما فاتكم فاقضوا » ونحن إنما نجعله مؤدياً أداء قاصراً باعتبار حاله ، وعلى هذا الأصل قلنا لو أن مسافراً اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة وهو في موضع الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ ، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام من صلاته صلى أربع ركعات ، وإن كان بعد فراغه صلى ركعتين إلا أن يتكلم فحينئذ يصلي أربعاً ؛ لأنه بمنزلة القاضي في الإتمام حكماً ، ووجوب القضاء بالسبب الذي به وجب الأداء فلا يتغير إلا بما يتغير به الأصل ، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة [ودخول موضع الإقامة^(١)] مغير للفرض في حق الأصل وهو الإمام ، فيكون مغيراً في حق من يقضى ذلك الأصل ، وبعد الفراغ نية الإقامة ودخول المصغر غير مغير للفرض في حق الأصل ، فكذلك لا يغير في حق من يقضى ذلك الأصل إلا أن يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريمه المشاركة وهو المؤدى^(٢) لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الإقامة ، ولو كان مسبوقاً صلى أربعاً في الوجهين لأنه مؤد إتمام صلاته أداء قاصراً ، سواء تكلم أو لم يتكلم ، فرغ الإمام أو لم يفرغ ، كانت^(٣) نية الإقامة مغيرة للفرض لكونه مؤدياً باعتبار بقاء الوقت .

وأما القضاء فهو نوعان : بمثل معقول كما بينا ، وبمثل غير معقول كالفدية في حق الشيخ الفاني مكان الصوم ، وإحجاج الغير بماله عند فوات الأداء بنفسه لمجزئه فإن ذلك ثابت بالنص ؛ قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » : أى لا يطيقونه ، هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وفي الحج حديث الخثعمية حيث قالت : يا رسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده في الحج أدركت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الرحلة أفيجزى أن أحج عنه ؟ فقال : « رأيت لو كان على أهلك دين فقضيته أكان يقبل منك ؟ » فقالت : نعم ، فقال عليه السلام : « الله أحق أن يقبل » ثم لا مماثلة بين الصوم وبين الفدية صورة ولا معنى ،

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية وهو مؤد .

(٣) وفي الهندية : وكانت .

وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلى من ينفق على نفسه في طريق الحج وبين مباشرة أداء الحج وسقوط الواجب عن المأمور باعتبار ذلك ، فأما أصل الأعمال^(١) يكون من الحاج دون المحجوج عنه فهو قضاء بمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص ؛ ولهذا قلنا : إن النقصان الذى يتمكن فى الصلاة بترك الاعتدال فى الأركان لا يضمن بشئ سوى الإثم ؛ لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى ؛ ولذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن له مائتا درهم جواد فأدى زكاتها خمسة زبوفاً : لا يلزمه شئ آخر لأنه ليس لصفة الجودة التى تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة ، فإنها لا تقوم شرعاً عند القابلة بجنسها . وقال محمد رحمه الله : يلزمه أداء الفضل احتياطاً ؛ لأن سقوط قيمة الجودة فى حكم الربا للحاجة إلى جعل الأموال أمثالا متساوية قطعاً^(٢) ، ومعنى الربا لا يتحقق فيما وجب عليه أدائه لله تعالى بمثله^(٣) فى صفة المالية حقيقة ويقوم مقامه فى أداء الواجب به احتياطاً ، وعلى هذا نقول : رى الجمار يسقط بمضى الوقت لأنه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى^(٤) فإنه لم يشرع قرية للمبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : كيف يستقيم وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك رى الجمار^(٥) ؟ قلنا : إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرى قائم مقامه ، بل لأنه جبر لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرى ، وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص ؛ قال الله تعالى : « فَعِدَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ » .

فإن قيل : فقد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجوز تعدية حكمه إلى الصلاة بالرأى ؟ قلنا لا نعدى ذلك الحكم

(١) وفى الهندية : أصل أداء الأعمال .

(٢) ولو لم تجعل كذلك لكان لا يتحقق الربا أصلاً إذ ما من كيلين ولا وزنين إلا ويكون بينهما تفاوت من حيث القدر ولو بحجة أو بذرة أو من حيث الجودة والربا واقع فيهدر ذلك بتحقق الوقوع — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أى مثل ماوجب عليه — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : صورة ومعنى .

(٥) وفى العثمانية : ترك الرى .

إلى الصلاة بالرأى ، ولكن يحتمل أن يكون فيه معنى معقول وإن كنا^(١) لا نقف عليه والصلاة^(٢) نظير الصوم في القوة أو أهم منه ، ويحتمل أنه ليس فيه معنى معقول فإن مالا نقف عليه لا يكون علينا العمل به ، فلاحتمال الوجه الأول يفدى مكان الصلاة ولاحتمال الوجه الثانى لا يجب الفداء وإن فدى لم يكن به بأس فأمرناه بذلك احتياطاً ، لأن التصديق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة ، وقال عليه السلام : « أتبع السيئة الحسنة تمحها » ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً ولكننا نرجو القبول من الله فضلاً . وقال محمد في الزيادات : يحزبه ذلك إن شاء الله ، وكذلك قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم : يحزبه إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا الأصل حكم الأضحية ، فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى الوقت ؛ لأن مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت .

فإن قيل : فعندكم يجب التصديق بالقيمة بعد مضي أيام النحر وما ذاك^(٣) إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحى به وقد أثبتتم ذلك بالرأى ؟ قلنا : لا كذلك ، ولكن يحتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب في الوقت إيصال منفعة اللحم إلى الفقراء إلا أن الشرع أمره بإراقة الدم^(٤) لما فيها من تطيب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحى في هذه الأيام ، ويحتمل أن يكون المقصود إراقة الدم الذى هو نقصان للمالية عند محمد رحمه الله ، وتقويت للمالية^(٥) عند أبى يوسف رحمه الله ، يتبين ذلك بالشاة الموهوبة إذا ضحى بها الموهوب له ؛ فإن الواهب لا يرجع فيها عند أبى يوسف رحمه الله ، وله أن يرجع فيها عند محمد رحمه الله ؛ لأنها^(٦) نقصان محض إلا أن الاحتمال ساقط الاعتبار في مقابلة النص ، ففي أيام النحر هو قادر على أداء المنصوص عليه بيمينه فلا يصار إلى الاحتمال بإقامة القيمة مقامه ، وبمد مضي أيام النحر قد تحقق العجز عن أداء المنصوص عليه ، فجاء أوان اعتبار الاحتمال ،

(١) وفي الثمانية : ولكننا .

(٢) وفي الهندية : فالصلاة .

(٣) وفي الثمانية والهندية : ذلك .

(٤) وفي الثمانية : نص على إراقة الدم .

(٥) وفي الثمانية : وتقويت المال .

(٦) وفي الثمانية والهندية : لأنها .

واحتمال الوجه الأول يلزمه التصديق بالقيمة ؛ لأن ذلك قرينة مشروعة له في غير أيام النحر والمنى فيه معقول والأخذ بالاحتياط في باب العبادات أصل ، فلا اعتبار هذا الاحتمال أزمانه التصديق بالقيمة لا يقوم ذلك مقام إراقة الدم ، وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف رحمه الله : من أدرك الإمام في الركوع في صلاة العيد لا يأتي بالتكبيرات في الركوع لأن محلها القيام وقد فات ، ومثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع لقيمة مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : حال الركوع مشبه بحالة القيام لاستواء النصف الأسفل في الركوع ، وبه يفارق القائم القاعد ، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات ، وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى في حالة الانتقال ، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلاً لجميع التكبيرات احتياطاً ، وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة في الأولين قضاها في الآخرين وجهر ؛ لأن محل أداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة ، إلا أنه تعين القيام في الأولين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد ، والقيام في الآخرين مثل القيام في الأولين في كونه ركن الصلاة ، ولهذا المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضى القراءة في الآخرين . ولو قرأ الفاتحة في الأولين ولم يقرأ السورة قضى السورة في الآخرين لا اعتبار هذا الشبه أيضاً ، والقيام في الآخرين غير محل لقراءة السورة أداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذى بينا . ولو قرأ السورة في الأولين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة في الآخرين لأن القيام في الآخرين محل للفاتحة أداء ، فلو قرأها على وجه القضاء كان منيراً به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الأداء ، وذلك ليس في ولاية العبد ، فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها في الأولين لا إلى خلف ، فلا بد من القول بسقوطها عنه ؛ إذ لا مثل لها صورة أو معنى ليقام^(١) مقامها .

وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد أيضاً . أما^(٢) بيان الأداء المحض فهو في تسليم عين المنصوب إلى المنصوب منه على الوجه الذى غصبه ، وتسليم عين المبيع إلى المشتري على الوجه الذى اقتضاه العقد ، ويتفرع عليه ما لو باع الناصب المنصوب

(١) وفي الهندية : يقام .

(٢) وفي الدهانبة : فأما .

من المفصوب منه أو وهبه له وسلمه فإنه يكون أداء العين المستحق بسببه ويلغو ماصرح به ، وكذلك لو أن المشتري شراء فاسداً باع البيع من البائع بعد القبض أو وهبه وسلمه يكون أداء العين المستحق بسبب فساد البيع ، وعلى هذا قلنا لو أطمم الغاصب المفصوب منه الطعام المفصوب أو ألبسه الثوب المفصوب وهو لا يعلم به فإنه يكون ذلك أداء للعين المستحق بالمفصوب ، ويتأكد ذلك بإتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك للمفصوب منه عليه شيء . والشافعي أبي ذلك في أحد قوليهِ ؛ لأن أداء المستحق مأمور به شرعاً والموجود منه غرور فلا يجمل ذلك أداء للمأمور ، ولكن يجمل استملاً منه للمفصوب منه في التناول ، فكأنه تناول لنفسه فيقرر عليه الضمان ، وهذا ضعيف ، فالغرور في إخباره أنه طعامه ^(١) وأداء الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما غيران ، وبالقول إنما جاء الغرور بجعل المفصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق ، كما لو اشترى عبداً ثم قال البائع للمشتري أعتق عبدي هذا وأشار إلى البيع فأعتقه المشتري وهو لا يعلم به فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مغروراً بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق ، وخبر البائع وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقى إعتاقه قبضاً تاماً .

ومن الأداء التام تسليم السلم فيه وبدل الصرف فإن ذلك أداء المستحق بسببه حكماً بطريق أن الاستبدال متعذر فيه شرعاً قبل القبض ، فيجمل كل المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره في الحقيقة ؛ لأن العقد تناول الدين والمقبوض عين .

وأما الأداء القاصر وهو رد المفصوب مشغولاً بالدين أو الجناية بسبب كان منه عند الغاصب ، ومعنى القصور فيه أنه أداء لا على الوصف الذي استحق عليه أدائه ، فلوجود أصل الأداء قلنا إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب ، ولقصور في الصفة قلنا إذا دفع إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع ^(٢) المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد ، فكذلك ^(٣) البائع إذا سلم البيع وهو

(١) أي طعام الغاصب — كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : يرجع .

(٣) وفي الثمانية والهندية : وكذلك .

مباح الدم ، فهذا أداء قاصر ؛ لأنه سلمه على غير الوصف الذى هو مقتضى العقد ، فإن هلك فى يد المشتري لزمه الثمن لوجود أصل الأداء ، وإن قتل بالسبب الذى صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند أبى حنيفة رحمه الله ؛ لأن الأداء كان قاصراً فإذا تحقق الفوات بسبب يضاف^(١) إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الأداء قاصر لميب فى المحل ، فإن حل الدم فى المملوك عيب ، وقصور الأداء بسبب العيب يعتبر ما بقى المحل قائماً ، فأما إذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري لم ينتقض به أصل الأداء وقد تلف هنا بقتل أحده القاتل عند المشتري^(٢) باختياره ، ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذى به صار الأداء قاصراً فيحال بالتلف على أصل السبب .

ومن الأداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زيوفاً فإنه قاصر باعتبار أنه دون حقه فى الصفة ؛ ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : له أن يرد المقبوض فى المجلس ويطالبه بالجياد ، ولو هلك المقبوض فى يده قبل أن يرده لم يرجع بشيء ؛ لأن باعتبار الأصل كان فعله أداءً فما لم يفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الأداء فيه ، وبعد هلاكه تعذر فسخ الأداء فى الهالك ، ولا يمكن إيجاب مثله لأن المقبوض ملك القابض فلا يكون مضموناً عليه ، وصفة الجودة منفردة عن الأصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى فى أموال الربا فسقط حقه . وقال أبو يوسف رحمه الله : أستحسن أن يرد مثل المقبوض [لأن حقه فى الصفة مرعى وتعذر رعايته منفصلاً عن الأصل فيرد مثل المقبوض^(٣)] حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين ، وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحق بسببه . قال : وهذا بخلاف الزكاة فيما قبض الفقير هناك لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه ؛ لأنه فى الحكم كأنه قبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطى^(٤) ، وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الأصل ، ألا ترى أن المقبوض وإن كان قائماً فى يده لا يتمكن من رده ؟

(١) وفى الثمانية والمهذبة : مضاف .

(٢) وهو قتل وبالجنابة بالسبب الذى وجد عند المشتري — كذا بهامش الثمانية .

(٣) زيادة من الثمانية .

(٤) ولا يمكن رده إلى المعطى لأنه ما أخذه منه لأن الصدقة تجمع فى كف الرحمن أولاً - كذا بهامش الثمانية .

ومن الأداء الذى هو بمنزلة القضاء حكماً أن يتزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم يشتري ذلك العبد فيسله إليها فإن ذلك يكون أداء للعين المستحق بسببه وهو التسمية فى العقد ؛ ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول ، وهذا لأن كون المسمى مملوكاً لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج ، ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العين ؟ وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل ، غير أن هذا أداء هو فى معنى القضاء حكماً ؛ فإن ما اشتراه الزوج قبل أن يسلم^(١) إليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالإعتاق ينفذ تصرفه ، ولو أعتقته المرأة قبل التسليم إليها لا ينفذ^(٢) عتقها ، ولو كان أباه لم يعق عليها ، فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه ، فمن هذا الوجه يشبه القضاء . ولو قضى القاضى لها بالقيمة قبل أن يملكه الزوج ثم تملكه فسله إليها لم يكن ذلك أداء مستحقاً بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التى تقرر حقها فيه^(٣) حتى إنها إذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول ، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة .

وأما القضاء بمثل معقول فبياناه فى ضمان النصب والتلفات ، فإن الغاصب يؤدى مالاً من عنده وهو مثل لما كان مستحقاً عليه بسبب الغصب ، وهو نوعان : مثل صورة ومعنى كما فى السكيل والوزون ، ومثل معنى لا صورة ، والمقصود جبران حق التلف عليه ، وفى المثل صورة ومعنى هذا المقصود أتم منه فى المثل معنى ، فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الضرورة ، كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العين ، فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل فى أيدي الناس كان المنصوب منه أن يمتنع من قبوله ، وإذا انقطع المثل من أيدي الناس فحينئذ تتحقق الضرورة فى اعتبار المثل فى معنى المالبة وسقط اعتبار المثل صورة لتحقيق فواته . ثم قال محمد رحمه الله : تعتبر قيمته فى آخر أوقات وجوده ؛ لأن الضرورة تتحقق عند انقطاعه من أيدي الناس . وقال أبو حنيفة رحمه الله : تعتبر وقت الخصومة ؛ لأن المثل قائم بالذمة حكماً وأداء المثل بصورته موهوم بأن يصبر إلى أوانه ، فإنما تتحقق الضرورة

(١) وفى المئانية والهندية : يسلمه .

(٢) وفى المئانية والهندية : لم ينفذ .

(٣) كذا فى الأصول والظاهر أنه فيها لأن الضمير يرجع إلى القيمة لا إلى العبد - أبو الوفاء .

عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضى . وقال أبو يوسف رحمه الله : بالانقطاع يتحقق الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب ، وهذا لأن القيمة خلف عن رد العين ، ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجباً بالسبب الذى به كان الأصل واجباً ، وفيما ليس له مثل صورة يجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى ^(١) لما تعذر اعتبار المثل صورة ، حتى إن فيما يتمذر اعتبار المثل صورة ومعنى يتحقق الفوات غير موجب شيئاً سوى الإثم ، وذلك بأن ينصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه ، ولو مات فى يده لم يضمن شيئاً لتتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى .

وعلى هذا الأصل ^(٢) قلنا : النافع لا تضمن بالمال بطريق العدوان المحض ؛ لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصاً ، ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ولا معنى ؛ لأن من ضرورة كون الشيء مثلاً لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً له ، ثم العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان قط ، فمرفنا أنه لا مماثلة بينهما ، وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة ، فإن الحجر البنية على تقطيع واحد وتؤاجر بأجرة واحدة ^(٣) لا تكون منفعة إحداها مثلاً لمنفعة الأخرى فى ضمان العدوان مع وجود المشابهة صورة ومعنى فى الظاهر فلأن لا يضمن المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى ، وانتفاء المشابهة صورة لا يحق . وأما المعنى فلأن النافع أعراض لا تبقى وقتين واليمين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم فى المعنى ، وبهذا تبين أنه لا مالة فى المنفعة حقيقة ؛ لأن المالة لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالإحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين ، وبهذا تبين أيضاً أن الإلتاف والغصب لا يتحقق فى المنفعة ؛ فإن المدموم ليس بشئ . فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إلتاف ، وكما يوجد يتلاشى ، وفى حال تلاشي لا يتصور فيه الغصب والإلتاف ، إلا أن الشرع فى حكم المقد جمل المدموم حقيقة من المنفعة كالموجود ، أو أقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة إلى ذلك ، وهذه الحاجة إنما تتحقق فى المقد

(١) كالكفارات فى باب اليمين — كذا بهامش الثمانية .

(٢) لفظ « الأصل » ساقط من الثمانية .

(٣) وفى الثمانية : بأجرة مطومة واحدة .

فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزاً كان أو فاسداً ؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من أن يرد حكمه إلى الجائز ، ثم ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يبتنى على التراضي لا على التساوى ^(١) نصاً ، والتراضي يتحقق مع انعدام المائلة ، فلهذا كان مضموناً بالعقد فاسداً كان أو جائزاً ، ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالأداء فيكون ذلك بحسب الإمكان ، يوضحه أن قوام الأعراض بالأعيان والمعين يقوم بنفسه ، ولا بمائلة بين ما يقوم بنفسه وبين ما يقوم بغيره ، بل ما يقوم بنفسه أزيد في المعنى لا بحالة ، ولكن هذه الزيادة يسقط اعتبارها في ضمان العقد لوجود التراضي فاسداً كان العقد أو جائزاً ، ولا وجه للإسقاط اعتبار هذه الزيادة في ضمان المدوان ؛ لأن يظلم الفاسد لا تسقط حرمة ماله ، فلو أوجبنا عليه هذه الزيادة أهدرناها في حقه ، ولو لم نوجب الضمان لم يهدر حق المفصوب منه بل يتأخر إلى الآخرة ، وضرر التأخير دون ضرر الإهدار ، وإذا ألزمناه أداء الزيادة كان ذلك مضافاً إلينا ، وإذا لم نوجب الضمان لتعذر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المفصوب منه في حق أحكام الدنيا مضافاً إلينا ، بمنزلة من ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له أو شتمه شتيمة لا عقوبة بها في الدنيا .

وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله عمداً قبل البرء يتخير الولي ؛ لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى ، والقتل بدون القطع مثل معنى ، فالرأى إلى الولي في ذلك . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق لموجب الفعل الأول والقتل به من الولي يكون مثلاً كاملاً فلا يصار إلى القطع . وقال أبو حنيفة رحمه الله : هذا باعتبار المعنى فأما من حيث الصورة المثل الأول هو القطع ثم القتل ، والقتل بعد القطع تارة يكون محققاً لموجب الفعل الأول وتارة يكون ماحياً أثر الفعل الأول ، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة فلا يسقط اعتبار المائلة صورة بهذا المعنى .

فأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوم الذي ليس بمال بما هو مال

(١) لأنه حينئذ يضاف إلى الشارع وهو فاسد في نفسه والشارع منه — كفا بهامش النهاية .

معنى^(١) ضمان النفس والأطراف بالمال في حالة الخطأ ، فإنه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى ؛ لأنه لا مماثلة بين الآدمي والمال صورة ولا معنى ، فالآدمي مالك للمال والمال مخلوق لإقامة مصالح الآدمي به ، ثم الشرع أوجب الدية في القتل خطأ فما عقل من ذلك إلا معنى المنة على القاتل بتسليم نفسه له لعذر الخطأ ، ومعنى المنة على المقتول لصيانة دمه عن الهدر وإيجاب مال يقضى به حوائجه أو حوائج ورثته الذين يخلفونه ، ولهذا لا يوجبه مع إمكانه إيجاب المثل بصفته وهو القصاص ؛ لأنه هو المثل صورة ومعنى ، فالعنى المطلوب هو الحياة وفي القصاص حياة لا في المال ، فإذا لم تكن هذه الحالة في معنى النصوص عليه من كل وجه يتعذر إلحاقها به وإيجاب المال .

وعلى هذا الأصل لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً ؛ لأن ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له لا صورة ولا معنى ، وكذلك لو قتل زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً باعتبار ما فوت عليه من ملك النكاح ؛ لأن ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له صورة ومعنى ، وهذا لأن ملك النكاح مشروع للسكن والنسل ، والمال بذلة لإقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ! وإذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات .

وعلى هذا الأصل قلنا شهود العفو عن القصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، وكذلك المكره للولى على العفو بغير حق^(٢) لا يضمن شيئاً ؛ لأنه أتلّف عليه ما ليس بمال متقوم ولا وجه لإيجاب الضمان هنا صيانة للملك في القصاص ، فالعفو مندوب إليه شرعاً وإهدار مثله لا يوجب . وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً ، والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك ، والمرأة إذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئاً ، ولو جامعها ابن الزوج لا يضمن للزوج شيئاً ، لأنه أتلّف عليه ملك النكاح^(٣) وذلك ليس بمال متقوم فلا يكون المال مثلاً له صورة

(١) وفي النهاية والهندية : يعنى .

(٢) أى يكون العفو بغير حق بأن يكون دعوى القصاص بحق — كذا بهامش النهاية .

(٣) أى في الإكراه والارتداد والشهود في الطلاق إذا رجعوا — كذا بهامش النهاية .

ولامعنى ، والصيانة^(١) هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه ، ألا ترى أن إزالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولى وعوض ؟ ولهذا قلنا إن البُضْع لا يتقوم عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوم عند الدخول فى ملكه ؛ لأن معنى الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فىكون متقوماً لإظهار خطره ، فأما وقت الخروج فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه ، ولا يدخل على ما قلنا شهود الصلاق قبل الدخول إذا رجعوا فإنهم يضمنون نصف الصداق للزوج ؛ لأنهم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلّفوا وهو البُضْع فقيمتة مهر المثل ، ولا يضمنون شيئاً منه ، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البُضْع قبل الدخول يكون مسقطاً للمطالبة بالمعوض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج ، فهما بالإضافة إلى الزوج بشهادتهما على الطلاق كاللزمين له نصف الصداق حكماً ، أو كأنهما فوتا عليه يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البُضْع فيكونان بمنزلة الغاصبين فى حقه .

ومن القضاء الذى هو فى حكم الأداء ما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فأتاها بالقيمة أجبرت على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده وهو فى معنى الأداء ؛ لأن العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف ، فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون أداء للمسمى بتسليم العبد ، ولهذا لو أتاها به أجبرت على القبول ، ومن حيث إنه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فىكون تسليم القيمة قضاء فى حكم الأداء^(٢) فتجبر على قبولها ، بخلاف العبد إذا كان بعينه [أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفاً أو معيناً لأن المسمى معلوم بعينه^(٣)] ووصفه فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس فى معنى الأداء ، فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق المعجز عن تسليم ما هو المستحق كما فى ضمان الغصب على ما قررنا ، والله أعلم .

(١) وفى العمانية : فالصيانة .

(٢) وفى العمانية والهندية : فتكون القيمة قضاء هو فى حكم الأداء .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العمانية والهندية .

فصل في بيان مقتضى الأمر في صفة الحسن للمأمور به

قال رضى الله عنه : اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسناً شرعاً ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ، فإنه أحد تصاريف الكلام فيتحقق في القبيح والحسن جميعاً لثمة كسائر التصريفات ، ولا نقول إنه ثابت عقلاً^(١) كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ؛ لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا . وبيان كونه ثابتاً شرعاً أن الله تعالى لم يأمر^(٢) بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله ، والأمر طلب إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات ؛ ولهذا كان مطلقة موجباً شرعاً ، والقبيح واجب الإعدام شرعاً ، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً .

ثم هو في صفة الحسن نوعان : حسن لمعنى في نفسه ، وحسن لمعنى في غيره . والنوع الأول قسمان : حسن لمعنى لا يحتمل السقوط بحال ، وحسن لمعنى قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال . والقسم الثانى نوعان أيضاً : حسن لمعنى في غيره وذلك مقصود في نفسه^(٣) لا يحصل منه ما لأجله كان حسناً ، وحسن لمعنى في غيره يتحقق بوجوده ما لأجله كان حسناً .

وأما النوع الأول من القسم الأول فهو الإيمان بالله تعالى وصفاته ؛ فإنه مأمور به ؛ قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وهو حسن لمعنى ، وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ، ومتى بدّله بغيره فهو كفر منه على أى وجه بدّله ، والإقرار حسن لمعنى وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال . حتى إنه إذا بدّله بغيره بعذر الإكراه لم يكن ذلك كفراً منه إذا كان مطمئن القلب بالإيمان ، وهذا لأن اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان عما في قلبه ، فيكون دلائل التصديق وجوداً وعدمًا ، فإذا بدّله بغيره في وقت يكون متمكناً من إظهاره يكون كافراً وإذا زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يصير كافراً ؛ لأن سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب ، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد ؛

(١) بل العقل طريق يعرف به حسن الأشياء وقبحها — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي الهندية : لا يأمر .

(٣) وفي الهندية : بنفسه لا يحصل به ما لأجله .

فأما في وقت التمكن تبديله دليل تبدل^(١) الاعتقاد فكان ركن الإيمان وجوداً وعدمًا ، وإن كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط في بعض الأحوال .

ومن هذا النوع الصلاة ؛ فإنها حسنة لأنها تمظيم لله تعالى قولاً وفعلًا بجميع الجوارح ، وهي تحتل السقوط في بعض الأحوال فكانت في صفة الحسن نظير الإقرار ولكنها ليست بركن الإيمان في جميع الأحوال ، فالإقرار دليل التصديق وجوداً وعدمًا والصلاة لا تكون دليل التصديق وجوداً وعدمًا ، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة ، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه .

ومما يشبه هذا النوع معنى : الزكاة والصوم والحج . فالزكاة حسنة لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله ، والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الأمارة بالسوء في منع شهوتها بأمر الله تعالى ، والحج حسن بمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى ، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لئيمها ، فحاجة الفقير كان يخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه ، وكون النفس أماراة يخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها ، وشرف البيت يجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة ، ففرقنا أنها في المعنى من النوع الذي هو حسن لئيمه ؛ ولهذا جعلناها عبادة محضة ، وشرطنا للوجوب فيها الأهلية الكاملة ، وحكم هذا القسم واحد وهو أنه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالأداء أو بإسقاط من الأمر فيما يحتل السقوط .

وبيان القسم الثاني في السعى إلى الجمعة فإنه حسن لمعنى في غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السعى ، وحكمه أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إنه إذا حمله إنسان إلى موضع مكرهاً بعد السعى قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعى واجباً عليه ، وإذا حصل المقصود بدون السعى بأن حمل مكرهاً إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بانعدامه نقصان فيما هو المقصود ، وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السعى .

(١) وفي الهندية : تبدل .

ومن هذا النوع الوضوء فإنه حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من أداء الصلاة ، وما هو المقصود لا يصير مؤدى بعينه ؛ ولهذا جوزنا الوضوء والغتسال بغير النية ، ومن ليس بأهل للعبادة أداء وهو الكافر ، ولا ينكر معنى القرية في الوضوء ، حتى إذا قصد به التقرب وهو من أهله بأن توضأ وهو متوضئ كان مثاباً على ذلك ، وكذلك إذا توضأ وهو محدث على قصد التقرب فإنه تطهير والتطهير حسن شرعاً كتطهير المكان والثياب ؛ قال الله تعالى : « أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتَنَا لِلطَّائِفِينَ » وقال تعالى : « وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ » إلا أن ما هو شرط أداء الصلاة يتحقق بدون هذا الوصف وهو قصد التقرب ، لأن شرط أداء الصلاة أن يقوم إليها طاهراً عن الحدث ، وبدون هذا الوصف يزول الحدث ، وهو معنى قولنا : إنه يتمكن من أداء الصلاة بالوضوء وإن لم ينو ولكنه لا يكون مثاباً عليه ، ثم حكمه حكم السعى كما بينا ، إلا أن مع انعدام السعى يتم أداء الجمعة ، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من المحدث ؛ لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث .

وبيان النوع الآخر : في الصلاة على الميت ، وقتال المشركين ، وإقامة الحدود . فالصلاة على الميت حسنة لإسلام الميت وذلك معنى في غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهياً عنه ، يعنى الصلاة على الكفار والمنافقين ؛ قال الله تعالى : « وَلَا تَصَلُّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا » وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين ، وذلك مضاف إلى اختياره . وكذلك القتال مع أهل البغي حسن لدفع فتنهم ومحاربتهم عن أهل العدل . وكذا إقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصي ، وتلك المعاصي تضاف إلى كسب واختيار ممن تقام عليه ولكن لا يتم إلا بحصول ما لأجله كان حسناً ، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وبانعدام المعنى الذى لأجله كان يجب ، حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي ، أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضيته إلا أنه خلاف للخبر ؛ لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى في الظاهر . وكذلك الصلاة على الميت تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغي أو غيره ، وإذا قام به الولي مع بعض الناس يسقط عن الباقيين . وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لحصول المقصود ، وإذا

محقق صفة الحسن للمأمور به قد ذهب بعض مشايخنا إلى أن عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثانى من الحسن ولا يثبت النوع الأول إلا بدليل يقترب به ؛ لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما ثبت بهذا الطريق الأدنى على ما نبينه فى باب الاقتضاء ، والأدنى هو الحسن لمعنى فى غيره لا لعينه . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعاً فإن الأمر لطلب الإيجاد وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيثبت أيضاً أعلى صفات الحسن ؛ لأنه استبعاد فإن قوله : « أقيموا الصلاة » و « اعبدوني » هما فى المعنى سواء ، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ، ولأن ما يكون حسناً لمعنى فى غيره فهذه الصفة له شبه المجاز لأنه ثابت من وجه دون وجه ، وما يكون حسناً لعينه فهذه الصفة له حقيقة وبالمطلق تثبت الحقيقة دون المجاز ، وإذا ثبت هذا قلنا : اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً ؛ ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً ، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتى يقترب به دليل . واستدلوا على هذا بالظان عند تضايق الوقت ^(١) أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعاً ، لا يكون جائزاً إذا أداها على هذه الصفة ، ومن أقصد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يكون المؤدى جائزاً إذا أداه ، وهذا سهو مهم ، فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلّى جازت صلاته ، نص عليه فى كتاب التحرى فيما إذا توضأ بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاده .

فإن قيل : فإذا جازت صلاته كيف تلزمه الإعادة والأمر لا يقتضى التكرار ؟ قلنا : المؤدى جائز ^(٢) حتى لو مات قبل أن يعلم لقي الله ولا شيء عليه ، فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الأداء بعد تبدل الحال لا يكون تكررراً ، وتحقيقه أن الأمر يتوجه بحسب التوسع ^(٣) ؛ قال الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فإذا كان عنده أنه على طهارة يثبت الأمر فى حقه على حسب ما يليق بحاله ، ومن ضرورته

(١) وفى الثمانية : تضيق الوقت .

(٢) أى جائز ظاهراً — كذا بهامش الثمانية .

(٣) وفى الهندية : الوسع .

الجواز على تلك الحالة ، وإذا تبدل حاله بالعلم ثبت الأمر بالأداء^(١) كما يليق بحاله ، ولكن لما كان له طريق يتوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز وأحسن النظر لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالأداء الأول وإن كان معذوراً فيه لدفع الحرج عنه ، والحج بمنزلة مما قلنا ، فالثابت بالأمر وجوب أداء الأعمال بصفة الصحة ، وأما بعد الإفساد فالثابت وجوب التحلل عن الإحرام بطريقه ، وهذا أمر آخر سوى الأول ، والمأمور به في هذا الأمر مجزئ ، فإن التحلل بأداء الأعمال بعد الإفساد جائز شرعاً . ويحكي عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول : صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً ، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً^(٢) وكذلك قوله سبحانه وتعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج ، وذلك جائز مأمور به شرعاً ، ويكون مكروهاً .

قال رضى الله عنه : والأصح عندي أن بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة ؛ لأن الأمر استبعاد ولا كراهة في عبادة المبد له ، وانتفاء الكراهة تثبت بالإذن شرعاً ومعلوم أن الإذن دون الأمر في طلب إيجاد المأمور به فلأن يثبت انتفاء الكراهة بالأمر أولى ، فأما الصلاة بعد تغير الشمس والكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة ، وكذلك الطواف الكراهة ليست في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل لوصف في الطواف^(٣) وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء .

ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لقيام الدليل هل تبقى صفة الجواز أم لا ؟ فالعراقيون من مشايخنا يقولون : هو على هذا الخلاف عندنا لا تبقى ، وعلى قول الشافعي تبقى ، فيثبتون هذا الخلاف في قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذى هو خير » فإن صيغة الأمر بهذه الصفة توجب التكفير سابقاً على الحدث وقد انعدم هذا الوجوب

(١) أى على الظاهر -- كذا بهامش المثنوية .

(٢) لفظ أيضاً ساقط من المثنوية .

(٣) وفي المثنوية : في الطائف .

بدليل الإجماع فبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا ، وحجته في ذلك أن من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء والثابت بضرورة النص كالنصوص ، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فبقى حكم الجواز بعد ما انتفى الوجوب بالدليل ، واستدل عليه بصوم عاشوراء فباتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ جواز الأداء ، ولكننا نقول : موجب الأمر أداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعاً ، والجواز فيما يكون العبد مخيراً فيه ، وبينهما مغايرة على سبيل المناقاة ؛ فإذا قام الدليل على انتساخ موجب الأمر لا يجوز إبقاء غير موجب الأمر مضافاً إلى الأمر .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل ينتسخ الأمر ويخرج من أن يكون أمراً شرعاً والمصير إلى بيان .وجه ابتداء وبقاء في حال ما يكون أمراً شرعاً ، فأما بعد خروجه من أن يكون أمراً شرعاً فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف ، وبعد ما انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم في ذلك اليوم موجب ذلك الأمر ، بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما في سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقى على ما كان ، حتى إذا بقى الأمر يبق حكم الجواز عندنا ؛ ولهذا قلنا : الصحيح المقيم إذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة جازت صلاته ، والواجب عليه في المصراً أداء الجمعة بعد ما شرعت الجمعة ولكن بقى أصل أمر أداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضي الوقت قضاء الظهر ، ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤدياً فرض الوقت ، فيه تبين أن الواجب أداء الجمعة دون أداء الظهر ، إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة ؛ فكذلك يجب نقض الظهر المؤدى بأداء الجمعة ولهذا سويناً بذلك بين المندور وغير المندور ؛ لأن جواز ترك أداء الجمعة للمندور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة ، والله أعلم .

فصل في بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن من شرط وجوب أداء الأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء ، لقوله تعالى : «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ولأن الواجب أداء ما هو عبادة ، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظماً فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة ، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر ؛ لأنه لا بتأدى الأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال ،

وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء وذلك غير موجود سابقاً على الأداء ؛ فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجها من أن يكون حسناً بمنزلة انعدام المأمور ، فإن النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقال تعالى : « نذيراً للبشر » ولا شك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم فيتمكنون من الأداء ؛ قال تعالى : « لا نذركم به ^(١) ومن بلغ » وكما يحسن الأمر قبل وجود المأمور به يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الأداء ولكن بشرط التمكن عند الأداء ؛ ألا ترى أن التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الأمر ؛ فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برىء فيكون ذلك حسناً ، قال تعالى : « فإذا أطعتم انتبهم فأقيموا الصلاة » وهذا الشرط نوعان : مطلق ، وكامل . فالطلق أدنى ما يتمكن به من أداء المأمور به مالياً كان أو بدنياً ؛ لأن هذا شرط وجوب الأداء في كل أمر فضلاً من الله تعالى ورحمة ^(٢) خصوصاً في حق هذه الأمة فقد رفع الله عنهم الحرج ووضع عنهم الإصر والأغلال ، وفي لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والتقل ما لا يخفى ، وعلى هذا وجوب الطهارة بالماء فإنه لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة ، وكذلك في حال العجز عن الاستعمال إلا بحرج بأن يخاف زيادة المرض أو العطش ، أو يلحقه نوع حرج في ماله بأن لا يباع منه بشئ مثله ، وكذلك أداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة ؛ ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء ، وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة ؛ لأن التمكن من السفر الذي يتوصل به إلى الأداء لا يكون إلا به ، وكذلك وجوب أداء الصدقة المالية لا يكون إلا بهذا الشرط ؛ فإنه لا يتمكن من الأداء ^(٣) عبادة إلا بملك المال ؛ ولهذا لا يعتبر التمكن منه بمال غيره وإن أذن له في ذلك في وجوب الأداء ، بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة ، ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر هنا ؛

(١) أى بالوحى — كذا بهامش العثمانية .

(٢) مكانه من الأداء ليصير سبباً للثواب فيكون فضلاً ومنه — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وهو التمكن من الأداء من مال نفسه — كذا بهامش العثمانية .

قال عليه السلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى ؛ ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله : إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمهم الأداء لانعدام الشرط وهو التمكن ، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا : يلزمهم أداء الصلاة استحساناً ؛ لأن السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الأداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسمع الأداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الأداء به ، ثم المعجز^(١) عن الأداء فيه ظاهر لينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء ، بمنزلة الحلف على مس السماء تنعقد موجبة للبر لتوهم السكون فيما خلف عليه ، ثم بالمعجز الظاهر ينتقل الواجب في الحال إلى ما هو خلف عنه وهو الكفارة ، وكذلك الحدث في وقت الصلاة بمن كان عادماً للماء يكون موجباً للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم تتحول إلى التراب باعتبار المعجز الظاهر في الحال ، غير أن في فصل الحائض بشرط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بأن تكون أيامها عشرة ، أو الحكم بالطهر بدليل شرعي بأن تكون أيامها دون العشرة فينقطع الدم والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتحرم للصلاة ، وهذا لأن في أوامر العباد صفة الحسن ، ولزوم الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة ؛ فإن من قال لا مري^(٢) أسقى ماء غداً يكون أمراً صحيحاً موجباً للأداء فلا يتعين للحال ؛ فإنه يقدر على ذلك في غدٍ ، لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الأداء ، فكذلك في أوامر الشرع وجوب الأداء يثبت بهذا القدر . ثم هذا الشرط مختص^(٣) بالأداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن إن كان الفوات بمضى الوقت لا عن تقصير منه بقى الأداء واجباً على أن يتأى بالخلف وهو القضاء ، وإن كان عن تقصير منه

(١) وفي الثمانية : ثم بالمعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل عن الحكم .

(٢) وفي الثمانية : لم يده .

(٣) وفي الثمانية : يختص .

فهو متعمد في ذلك وباعتبار تعديه يجعل الشرط كالتقائم حكماً ؛ ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك^(١) ؛ لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط . وأما الكامل منه فالقدرة الميسرة للأداء وهي زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى ، وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاؤها ببقاء الواجب^(٢) والثانية يغير صفة الواجب فيجعلها سمحاً سهلاً ليناً ، ولهذا يشترط بقاؤها ببقاء الواجب ؛ لأنه متى وجب الأداء بصفة لا يبق الأداء واجباً إلا بتلك الصفة ، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للأداء وبيان هذا أن الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء ؛ لأن الشرع إنما أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامي ، وما أوجب الأداء إلا بعد مضي حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءاً من الفضل قليلاً من كثير وذلك غاية في اليسر ، فأما أصل التمكن من الأداء يثبت بكل مال ، فلو بقى الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسبب متجدد ، ولهذا لو استهلك المال بقى عليه وجوب الأداء ؛ لأنه^(٣) صار النصاب مشغولاً بحق المستحق للزكاة ، فلا استهلاك تعد منه على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه ، كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنائته يصير غارماً لقيمته ، وإن صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى ، فلوجود سبب آخر أمكن إيجاب الأداء لا بالصفة التي بها وجب ابتداء ، ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النصاب فإن الواجب يبقى بقدر ما بقى منه وإن كان كمال النصاب شرط الوجوب في الابتداء ؛ لأن اشتراط كمال النصاب ليس لأجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب ، فإن أداء درهم من أربعين وأداء خمسة من مائتين في معنى اليسر سواء ؛ إذ كل واحد منهما أداء ربع العشر ، ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه ، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج وإنما

(١) أي أثره يظهر في حق الإثم — كذا بهامش العثمانية .

(٢) بخلاف الثانية فإنه يتغير به الواجب من الممكنة إلى الميسرة — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفي الهندية : لأنه لما صار .

يتحقق الإغناء بصفة الحسن من الغنى كما يتحقق التملك من المالك ، وأحوال الناس تختلف في صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيراً ، ثم هذا الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن الذى هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغيراً صفة الواجب ، فلهذا لا يشترط بقاءه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقى من المال يبق الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه ، وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الأداء ؛ لأن القدرة الميسرة شرط الأداء فيه ، فالعشر مؤونة الأرض النامية ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج ، فإنما يجب قليل من كثير من الماء فيكون الأداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج ، وكذلك الخراج لا يبقى إذا اصطلم الزرع آفة ؛ لأن وجوب الأداء باعتبار القدرة الميسرة ؛ ولهذا يتقدر الواجب بحسب الربع ، حتى إذا قل الخارج لا يجب من الخارج أكثر من نصف الخارج إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالوجود حكماً بتقصير كان منه في الزراعة ، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة ، فلو بقى الخراج كان غرمًا ؛ ولهذا^(١) قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج ؛ لأن القدرة الميسرة لأداء النالى بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجعل هو كالحى حكماً باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة التى ثبت بها الوجوب ابتداء ، وكذلك الزكاة لا تسقط بموته فى أحكام الآخرة ؛ ولهذا يؤمر بالإيصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة ، وباعتبار حياته حكماً وبقاء المحل الذى هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الأداء منه بصفة اليسر إلا أنه إذا لم يوص لا يبق فى أحكام الدنيا بعد موته لأن الواجب أداء العبادة ، وباعتبار الخلافة التى تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لأن ذلك يثبت من غير اختيار له منه^(٢) وفى العشر معنى العبادة لما لم يكن مقصوداً بقى بعد موته وإن لم يوص به ، وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثم هلك قبل أدائه ، وعلى هذا قلنا إن الحادث فى يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم ؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة ، ألا ترى أنه ثبت التخير شرعاً فى أنواع التكفير

(١) وفى الثمانية : وعلى هذا .

(٢) وفى الهندية : اختيار لآليه فيه .

بالمال والواجب أحد الأنواع عند أهل الفقه ، بخلاف ما يقوله بعض التكلمين أن الكل واجب لاستواء الكل في صيغة الأمر والتخير لإسقاط الواجب بما يعينه منها ، ويجعلون الأمر مثل قياس النهي ؛ فإن مثل هذا التخير في النهي لا يخرج حكم النهي من أن يكون متناولاً لجميع ما تناواه الصيغة فكذلك الأمر ، ولكننا نقول : في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف أو ؛ لأن ذلك في موضع النفي وحرف أو في موضع النفي يوجب التعميم ؛ قال الله تعالى : « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » فإما في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الإثبات فإنما يفيد الإيجاب في أحد الأنواع ، ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ، ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً ويتأدى الواجب بنوع واحد ، وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفاً عن غيره ، ولو كان الكل واجباً لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه أو أداء ما هو خلف عنه ، فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع ، والتخير ليكون الأداء بصفة اليسر ؛ ولهذا نحول إلى الصوم عند العجز عن الأداء بالمال ، والمعتبر فيه العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام في العمر ؛ فإن في قوله تعالى : « فصيام ثلاثة أيام » ما يدل على أنه يعتبر العجز في الحال ؛ إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز ، وكذلك التكفير بالطعام في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم ؛ ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز . فتبين بهذا كله أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء ، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقي التكفير بالمال عيناً فجوزنا له التكفير بالصوم ، ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو بنير صنعه ؛ لأن الواجب لا يصادف المال قبل الأداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق ، ولهذا لا يسقط هلاك المال حتى إنه ^(١) إذا أيسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال ؛ لأن القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال ، فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواء ؛ ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه ؛ لأن

(١) لفظ (إنه) ساقط من العثمانية والهندية .

الواجب ليس من ثماء المال ، وإنما الشرط فيه القدرة الميسرة للأداء على وجه يتناول الثواب بالأداء ، فيكون ذلك سائراً لما لحقه لارتكاب المحذور ، وفي هذا يستوى المال النامي وغير النامي ، ويخرج على ما بينا أنه ^(١) إذا هلك المال بعد وجوب الحج بأن كان مالاً للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فإنه لا يسقط عنه الحج ؛ لأن الشرط هناك أدنى التمكن دون اليسر ، فاليسر في سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والأعوان وذلك ليس بشرط ، وأدنى التمكن شرط وجوب الأداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب . وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر ، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء فإنه لا يسقط الواجب ؛ لأن شرط الوجوب هناك أدنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء دون اليسر ؛ ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلاً على حاجته ما يساوى نصيباً يجب عليه ، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والغنى . مع نصيباً ، فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال ، واليسر بشرط هنا ، ففرقنا أن التمكن والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار أنه غنى ؛ قال عليه السلام : « أغنؤهم عن المسألة في مثل هذا اليوم » والإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ولم يتغير صفة المؤدى ^(٢) بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ، وعلى هذا الأصل قلنا لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدين ؛ لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين ، والغنى إنما يحصل بفضل ^(٣) عن حاجته ، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ، ولهذا حل له أخذ الصدقة وهي لا تحل لغنى ، وإنما تيسر الأداء إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته . وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصيباً فضلاً ^(٤) عن دينه لأن الغنى بملك المال معتبر في إيجاب صدقة الفطر على ما بينا أنه إغناء للححتاج وبحاجته إلى قضاء الدين تنعدم صفة الغنى ، وإن كان الدين على العبد الذي هو عبد

(١) لفظ (أنه) ساقط من العثمانية والم

(٢) أى صفة الواجب تيسيراً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفي العثمانية : بمال بفضل .

(٤) وفي العثمانية : فضلاً .

للخدمة فعلى المولى أن يؤدي عنه صدقة الفطر ؛ لأن صفة الغنى ثابت له بملك من النصاب سوى هذا القدر ، وأصل المالية غير معتبرة فيمن يجب الأداء عنه ، ولهذا تجب عن ولده الحر ، وكذلك الغنى به غير معتبر فإنه يجب الأداء عن المدبر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيا بملكه فيهما ، فكذلك^(١) إذا كان العبد مشغولاً بالدين لأن ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيا به ، ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدي عنه زكاة التجارة ؛ لأن الغنى بالمال الذى يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الأداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد ، ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة المولى^(٢) على المديون مع اعتبار صفة اليسر في التكفير بالمال ؛ لأن المذكور في كتاب الأيمان أنه إذا حث في يمين وله ألف درهم وعليه مثلها دين فإنه يكفر بالصوم بعد ما يقضى دينه بالمال ، ولم يتعرض^(٣) لما قبل قضاء الدين أنه بماذا يكفر ، فقال بمض مشايخنا : يكفر بالصوم أيضاً لأن ما في يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته ، وفي التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير المأثور بالنص ، وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم ، ومنهم من يقول : يلزمه التكفير بالمال لأن الكفارة أوجبت سارة أو زاجرة وما أوجبت شكراً للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فإنها أوجبت شكراً للنعمة والغنى ، ولهذا يشترط لإيجابها أتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي ، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى ، ولا يعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدق به ليكون ذلك سائراً للإثم الذى لحقه بارتكاب محظور اليمين^(٤) وهو المقصود بالكفارة ؛ قال تعالى : « إِنْ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ » يوضحه أن معنى الإغناء غير معتبر في التكفير بالمال ، ألا ترى أنه يحصل بالإعتاق وليس فيه إغناء ؛ ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الإباحة وإن كان الإغناء لا يحصل به ، فعرفنا أن المعتبر في التكفير بالمال أصل اليسر لانهائته وتيسير الأداء قائم بملك المال مع قيام

(١) وفي العثمانية والهندية : وكذلك .

(٢) وفي العثمانية والهندية : المولى .

(٣) أى لم يتعرض محمد في كتاب الأيمان لما قبل القضاء ، وكان في الأصول الثلاثة لا يتعرض وهو غلط فبدلنا لا بلم .

(٤) وفي الهندية : لليمين .

الدين عليه ، فاما في الزكاة المتبر هو الإغناء ؛ ولهذا لا يتأدى إلا بتعليك المال ، والإغناء لا يتحقق ممن ليس بغنى كامل الغنى وبسبب الدين ينعدم الغنى ؛ ولهذا يتمتع^(١) وجوب أداء الزكاة وصدة الفطر على المديون .

فصل في بيان موجب الأمر في حق الكفار

لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعواهم إلى الإيمان ؛ قال تعالى « قل يأيتها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » إلى قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة . ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الجزى والعقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها ، وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك ولا تنعدم الأهلية لإقامة ذلك عليه بطريقه ، بل^(٢) هو جزاء وعقوبة فبالكفار أليق منه بالمؤمنين . ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا لأن المطلوب بها معنى دينوى وذلك بهم أليق ، فقد آثروا الدنيا على الآخرة ! ولأنهم ملتزمون لذلك ، فمعد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين لوجود الالتزام إلا فيما يعلم لقيام الدليل أنهم غير ملتزمين له . ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذه في الآخرة ؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وهم ينكرون اللزوم اعتقاداً وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد ؛ فإن صحة التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شيء من الشرائع . وقال محمد رحمه الله في السير الكبير : من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله ، فقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من أهل زماننا في تصنيف له أن المسلم^(٣) إذا أنكر شيئاً من الشرائع فهو كافر فيما أنكره مؤمن فيما سوى ذلك ، وهو شبه المحال^(٤) من الكلام يبتلى المرء بمثله لقلة التأمل

(١) وفي الهندية : ينعدم .

(٢) وفي العثمانية : بل ما هو جزاء .

(٣) هو إسماعيل زاهد — كذا بهامش العثمانية .

(٤) وفي الهندية : يشبه المحال .

أو إعجابه بنفسه ، أعادنا الله من ذلك ، ومع ذلك هو مخالف للرواية المنصوصة عن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله ، فإذا ثبت أنه ترك ذلك استحلالاً وجحوداً يكون كفرًا منه ظهر أنه معاقب عليه في الآخرة كما هو معاقب على أصل الكفر ، وهو المراد بقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » : أى لا يقرون بها ، وقال تعالى : « ما سلككم في سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين » قيل في التفسير : من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة . فهذا معنى قولنا : إن الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة .

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فذهب العراقيين من مشايخنا رحمهم الله أن الخطاب يتناولهم أيضاً والأداء واجب عليهم فإنهم لا يعاقبون على ترك الأداء إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم ، وظاهر ما تلونا يدل على أنهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الأداء في الدنيا ، ولأن الكفر رأس المعاصي فلا يصلح سبباً لاستحقاق التخفيف ، ومعلوم أن سبب الوجوب مقرر في حقهم ، وصلاحيّة الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم ، وشرط وجوب الأداء التمكن منه وذلك غير منعدم في حقهم ، فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لذلك ، ولا معنى لقول من يقول إن التمكن من الأداء على هذه الصفة^(١) لا يتحقق حتى لو أدى لم يكن ذلك معتدا به ؛ لأنه يتمكن به من الأداء بشرط أن يقدم الإيمان والخطاب به ثابت في حقه ، فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك ، فيكون متمكناً من أداء الصلاة يتوجه عليه الخطاب بأدائها مع أن انعدام التمكن من الأداء بإصراره على الكفر وهو جان في ذلك ، فيجعل التمكن قائماً حكماً إذا كان انعدامه بسبب جنابته ، ألا ترى أن زوال التمكن بسبب الشكر لا يسقط الخطاب بأداء العبادات ، وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل إذا كان بتقصير^(٢) منه لا يسقط الخطاب بالأداء ، فبسبب الكفر أولى .

ومشايخ ديارنا يقولون إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ، وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نصاً ، ولكن

(١) أى صفة الكفر — كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : من تقصير .

مسائلهم تدل على ذلك ؛ فإن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعي والمرتد كافر . واستدل بعض أصحابنا على أن الخلاف بيننا وبين الشافعي أن تنصيص علمائنا أن ذلك لا يلزمه القضاء بعد الإسلام دليل على أنه لم يكن مخاطباً بأدائها في حالة الكفر وهذا ضعيف ، فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلي بعد الإسلام بوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » وقال عليه السلام : « الإِسلام يَجِبُ ما قبله » والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب . ومنهم من استدل على ذلك بمن صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم في آخر الوقت فعليه أداء فرض الوقت عندنا ؛ لأن بالردة ينعدم خطاب الأداء في حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه ، فإذا أسلم وقد بقي شيء من الوقت ثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطباً بالأداء ابتداء ، وعلى قول الشافعي لا يلزمه الأداء لأن الخطاب بالأداء لا ينعدم في حقه بالردة فبقى المؤدى معتدا به ، وعلى هذا الوجه ثم ارتد ثم أسلم ولكن هذا ضعيف أيضا ؛ فإن المؤدى إنما لا يكون معتدا به بعد الردة لأن الردة تحبط العمل ؛ قال الله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا فلهذا ألزمناه الأداء ثانياً . ومنهم من جعل هذه المسألة فرعاً لأصل معروف بيننا وبينهم أن الشرائع عندهم^(١) من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان [فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان^(٢)] فلا يخاطبون بالأداء بالشرائع التي تبتنى على الإيمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس شيء من ذلك من نفس الإيمان أيضا .

فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب ، وهو أن من نذر أن يصوم شهراً ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء ؛ لأن الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما أدى المنذور بعد ، ففرغ أن الردة تبطل وجوب أداء كل عبادة ، فيكون هذا شبه التنصيص عن أصحابنا أن الخطاب بأداء الشرائع التي تحتمل السقوط لا يتناولهم

(١) وفي الثمانية والهندية : عنده .

(٢) ما بين الربيعين زيادة من الثمانية والهندية .

ما لم يؤمنوا . والدليل على صحة هذا القول أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن فقال : « أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة » الحديث ، ففي هذا تنصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على الإجابة إلى مآدعوا إليه من أصل الدين ، والدليل على ذلك من طريق المعنى أن الأمر بأداء العبادة لينال به المؤدى الثواب في الآخرة حكماً من الله تعالى [كما وعده في محكم تنزيله والكافر ليس بأهل لثواب العبادة عقوبة له ، على كفره حكماً من الله تعالى ^(١)] كما أن العبد لا يكون أهلاً للملك المال حكماً من الله تعالى والمرأة لا تكون أهلاً لثبوت ملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح أو بسبب ملك الرقبة حكماً من الله تعالى ، وإذا تحقق انعدام الأهلية للكافر فيما هو المطلوب بالأداء يظهر به انعدام الأهلية للأداء ، وبدون الأهلية لا يثبت وجوب الأداء وبه فارق الخطاب بالإيمان ، فإنه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله المؤمنين ، فبه تبين الأهلية للأداء أيضاً .

فإن قيل : هو بالإيمان يصير أهلاً لما هو موعود على أداء العبادات وهو مطالب بالإيمان فينبغي أن يجعل في حكم توجه الخطاب بالأداء عليه كأن ما هو مطالب به بالإيمان موجود في حقه كما جعل النطفة في الرحم كالحى حكماً في حق الإرث والوصية والإعتاق ويجعل البيض كالصيد حكماً في وجوب الجزاء على المحرم بكسره وإن لم يكن فيها معنى الصيدية حقيقة . قلنا : هذا أن لو كان مآل أمره الإيمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فمآلها إلى الحياة والصيدية ما لم يفسد ، ومآل أمر الكافر ليس للإيمان ظاهراً ، بل الظاهر من حال كل معتقداته يستديم اعتقاده ، ثم هذا المعنى إنما يستقيم اعتباره إذا كان عند إيمانه يتقرر وجوب الأداء فيما يتقرر سببه في حال الكفر ، فيقال يخاطب بالأداء على أن يسلم فيتقرر وجوب الأداء كما في النطفة والبيض فإن حكم العتق والملك والصيدية يتقرر إذا تحقق صفة الحياة فيهما ، وههنا ينعدم بالاتفاق ، فإنه بعد الإيمان لا يبقى وجوب الأداء في شيء مما سبق في حالة الكفر .

فإن قيل : أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب للملك المال وإن لم يكن أهلاً للملك المال ؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطب بأداء العبادات وإن لم يكن

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

أهلاً لما هو المقصود بالأداء . قلنا : صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى في حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا أعتق كالمكاتب ، فأما هنا لا تثبت أهلية الأداء في حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالأداء أو على أن يتقرر ذلك له بعد إيمانه ، وهذا بخلاف الجنب والمحدث في الخطاب بأداء الصلاة ؛ لأن الأهلية لما هو موعود للمصلين لا ينعدم بالجنابة والمحدث ، ولكن الطهارة شرط الأداء ، وبانعدام الشرط لا تنعدم الأهلية لأداء الأصل ، وما هذا إلا نظير من يقول لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه يصح إعتاقه عن الأمر باعتبار أن الملك في المحل شرط الإعتاق فانعدامه عند الأمر لا يمنع صحة الأمر على أن يكون موجباً للحكم له إذا وجد الشرط عند إيجاد العتق . ولو قال المولى لعبده : أعتق عن نفسك عبداً فأعتق لم يصح هذا الأمر ولم يكن الإعتاق عن العبد ؛ لأنه بصفة الرق يخرج من أن يكون أهلاً للإعتاق عن نفسه فلا يصح أمره بإياه بالإعتاق عن نفسه مع انعدام الأهلية ، وتبين بهذا أن سقوط الخطاب بالأداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم ؛ فإن الإخراج من الأهلية لثواب العباداة يكون نقمة ؛ يوضحه أن الأمر لطلب أداء العباداة وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلاً للعبادة بل يحبط عمله ، كما قال الله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً » ومعلوم أن في العباداة المنفعة للمؤدى المأمور لا للأمر ؛ قال الله تعالى : « ومن عمل صالحاً فلا نفسهم يمهدون » والكافر لا يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه ! والإيجاب من الأمر نظر من الشرع للمأمور فمضى أن يقصر فيما لا يكون واجباً عليه ولا يقصر في أداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر ، فقولنا وجوب الأداء لا يتناول به يكون تغليظاً عليه لا تخفيفاً ، ولهذا أثبتنا حكم وجوب الأداء فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة في حقه ، ثم هو بإصراره على الكفر متلف نفسه حكماً فيما يرجع إلى ما هو المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ، ولا يحمل قاتل النفس حقيقة كالحى حكماً في توجه الخطاب عليه بأداء العبادات لا للتخفيف عليه ، فكذلك الكافر لا يجعل متمكناً من الأداء حكماً مع إصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن تجعل ذمته كالمعدومة حكماً في الصلاحية لوجوب أداء العبادات فيها تحقيقاً لمعنى الهوان في حقهم وهو أن يلحقهم بالبهائم التي لازمة لها في هذا الحكم

كما وصفهم الله تعالى قال : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً » ثم الخطاب بأداء العبادات ليسى المرء بأدائها في فكاك نفسه ؛ قال عليه السلام : « الناس غاديان : بائع نفسه فموبقها ، ومشتري نفسه فمعتقها » يعنى بالائتمار بالأوامر ، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعى في فكاك نفسه مالم يؤمن لا يكون تخفيفاً عليه ، وهو نظير أداء بدل الكتابة لما كان^(١) ليتوصل به المكاتب إلى فكاك نفسه ، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق لا يكون تخفيفاً عليه ، فإن ما بقى فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالأداء . وإنما استنبطنا هذا من تعليل محمد رحمه الله في قوله : ما فيه من الشرك أعظم من ذلك ، علل به في أنه لا يلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وإن حث ، وفي الكفارات معنى العبادة على ما بينا أنه ينال به الثواب فيكون مكفراً للذنوب والكافر ليس بأهل لذلك فلا يثبت في حقه الخطاب بأداء الكفارة كما لا يثبت في حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لأنه ليس بأهل لذلك . ونظير ما قلنا من الحسيات أن مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظراً من الطبيب لا إضراراً به ، فإذا أيس من شفاؤه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفاً عليه بل إجباراً له بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كأس الحما ، فكذلك هنا أن^(٢) الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك ، والله أعلم .

باب النهى

قال رضى الله عنه : اعلم بأن موجب النهى شرعاً لزوم الانتهاء عن مباشرة النهى عنه لأنه ضد الأمر . أما من حيث اللغة فصيغة الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغى أن يكون ، وصيغة النهى لبيان أنه مما ينبغى أن لا يكون ، وأما شرعاً فالأمر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب في حقيقة الإيجاد ، وذلك

(١) وفي الهندية : لما يتوصل

(٢) وفي العثمانية : هنا قولنا أن

في وجوب الاتهام ، والنهي لطلب مقتضى (١) الامتناع عن الإيجاد على ابلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء ، فإذا تبين موجب النهي قلنا : مقتضى النهي قبح النهي عنه شرعاً ، كما أن مقتضى الأمر حسن الطاعة به شرعاً ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الإحلال (٢) كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر ولأن صاحب الشرع جاء بتقويم المحاسن ونفي القبايح فكان سببه مرجحاً قبح النهي عنه كما كان أمره موجباً صفة الحسن للدأور به

فإن قيل : لمخذا لا يجعل مقتضى النهي شرعاً حسن الانتهاء ، كما كان مقتضى الأمر حسن الاتهام ؟ قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحداً وبهما مائة على سبيل المضادة ، ثم الاتهام بفعله يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الاتهام لكون ذلك مضافاً إليه ، فأما الانتهاء يكون بامتناعه عن إيجاد الفعل المهي عنه ثم انعدامه لا يكون مضافاً إلى كسبه وقصده ، بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجد ، وإذا لم يكن مضافاً إلى فعله الذي هو اختياري لا يستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصوداً ، فمرفطاً به أن قبح النهي عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعاً .

فإن قيل : تركه الفعل الذي يكون إيجاداً فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك الفعل فعل لما فيه من استمال أحد المدين والانتها به يتحقق ، قلنا هو كذلك ولكن موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الإيجاد ، ثم إن دعتة نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون محتملاً والمهي عنه يبق عدماً كما كان ، ألا ترى أن الامتناع الذي به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر ، والترك الذي هو فعل منه لا يستغرق : فإنه قبل أن يعلم به يكون مشهاً بالامتناع عنه ولا يكون مباشراً للفعل الذي هو ترك الإيجاد فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به .

وبيان هذا أن الصائم مأمور بترك انتفاء الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركناً للصوم حتى يعلم به وقصده ، والمعدة ممنوعة من الزوج والخروج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى يحكم باقضاء عدتها بمضى

(١) لفظ (مقتضى) ساقط من المئانية والمندية .

(٢) وفي المئانية والمندية : ضد الإحلال .

الزمان قبل أن نشعر به ، وعلى هذا لو قال لامرأته : إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشأ طلاقك لم تطلق ، ولو قال : إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت طاقك ؛ لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجوداً بقوله قد أبيت ولا يكون ذلك مستغرقاً للمدة^(١) ، وعدم الشيئة عبارة عن امتناعه من الشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشأ ولا بامتناعه من الشيئة في جزء من عمره .

وإذا تبين أن مقتضى النهى قبح النهى عنه شرعاً فنقول : النهى عنه في صفة القبح قسمان : قسم منه ماهو قبيح لعينه ، وقسم منه ماهو قبيح لغيره ، وهذا القسم يتنوع نوعين : نوع منه ماهو قبيح لمعنى جاوره جمعاً ، ونوع منه ماهو قبيح لمعنى اتصل به وصفاً . فأما بيان القسم الأول في العبث والسفه فإنهما قبيحان شرعاً ؛ لأن واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خالياً عن الفائدة ، ومبنى الشرع على ماهو حكمة لا يخلو عن فائدة ، فما يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً ، ومن هذا النوع فعل اللواط ، فالقصد من اقتضاء الشهوة شرعاً هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلاً فكان قبيحاً شرعاً ، ونظيره من العقود بيع الملاقيع والمضامين ، فإنه قبيح شرعاً لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً وهو مشروع لاستثناء المال به ، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلاً للبيع شرعاً ، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي طاهراً عن الحدث والجنابة فتتعدم الأهلية بانعدام صفة الطهارة ، وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية ، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق .

وحكم هذا النوع من النهى بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخلو عن حكمة ، وبدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً .

وبيان النوع الثاني من الأفعال وطء الرجل زوجته في حالة الحيض ؛ فإنه حرام منهى عنه ولكن لمعنى استعمال الأذى واستعمال الأذى مجاور للوطء جمعاً غير متصل به وصفاً ، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله لأنه لا يجاور فعله استعمال الأذى ، وفي قول أبي حنيفة رحمه الله يستمتع بها

فوق الثزر ويحتنب ماتحته احتياطاً ؛ لأنه لا يأمن الوقوع في استعمال الأذى إذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الأذى .

ونظير هذا النوع من العقود والعبادات البيع وقت النداء ، فإنه منهي عنه لما فيه من الاشتغال عن السعى إلى الجمعة بغيره بعد ما تعين لزوم السعى وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً ، والصلاة في الأرض الغصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جماعاً غير متصل به وصفاً ، ففرقنا أن قبحه لمعنى في غيره . وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي من قبل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطء لم يكن مؤثراً في المشروع لأصلاً ولا وصفاً ، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه وإن كان عاصياً في ترك الصلاة ، وهنا ^(١) يكون مطيعاً في الصلاة وإن كان عاصياً في شغل ملك الغير بنفسه ، ومباشراً للوطء المملوك بالنكاح وإن كان عاصياً مرتكباً للحرام باستعمال الأذى ، ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الأول بالوطء الثاني إياها في حالة الحيض ، ويثبت به إحسان الواطئ أيضاً .

وأما النوع الثالث فبيانه في الزنا ^(٢) فإنه وطء غير مملوك فكان قبيحاً شرعاً ؛ لأن الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك ، فقال الله تعالى : « إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » ونظيره من العقود الربا فإنه قبيح لمعنى اتصال بالبيع وصفاً وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الأموال شرعاً ، ومن العبادات الهى عن صوم يوم العيد وأيام التشريق فإنه قبيح لمعنى اتصال بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة . ثم لا خلاف فيما يكون من الأفعال التي يتحقق حسا من هذا النوع أنه في صفة القبح ملحق بالقسم الأول ؛ فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع أصلاً ؛ ولهذا تتعلق بهما العقوبة التي تندرى بالشبهات ، وما كان مشروعاً من وجه وحراماً لغيره لا يخلو عن شبهة ، فيجيب العقوبة فيهما دليل ظاهر على أن حرمتها لعينهما وذلك دليل على قبح النهي عنه لعينه .

(١) وفي الهندية : فهاهنا .

(٢) وفي المأينة والهندية : في الأفعال الزنا .

واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود والعبادات . قال علماؤنا رحمهم الله :
موجب مطلق النهى فيها تقرير المشروع مشروعاً وجعل أداء العبد إذا باشرها فاسداً
إلا بدليل . وقال الشافعى : موجب مطلق النهى فى هذا النوع انتساخ النهى عنه
وخروجه من أن يكون مشروعاً أصلاً إلا بدليل . وحجته فى ذلك أن النهى ضد
الأمر . ثم مقتضى مطلق الأمر شرع الأمور به ، فمقتضى مطلق النهى ضده وهو انعدام
كون النهى عنه مشروعاً ، وهذا لأن الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل
الجاز ، ثم الحقيقة فى مطلق الأمر إثبات صفة الحسن فى الأمور به شرعاً لعينه لا لغيره .
وكذلك الحقيقة فى مطلق النهى إثبات صفة القبح فى النهى عنه لعينه لا لغيره ، وهذا
لأن المطلق ينصرف^(١) إلى الكامل دون الناقص ؛ فإن الناقص موجود من وجه
دون وجه ومع شبهة المدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه ، فهذا تبين أن المطلق
يتناول الكامل ، والكمال فى الأمر الذى هو طلب الإيجاد بأن يحسن الأمور به
لعينه ، فكذلك الكمال فيما هو طلب الإعدام إثبات صفة القبح فى إيجاد لعينه . وإذا
تقرر هذا خرج النهى عنه من أن يكون مشروعاً لمقتضى النهى وحكمه ، أما مقتضاه
فلأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً ، والقبيح لعينه لا يجوز أن يكون مباحاً
فكذلك لا يجوز أن يكون مشروعاً ، وبهذا تبين أن النهى بمعنى النسخ فى إخراج
النهى عنه من أن يكون مشروعاً . وأما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظماً مطيعاً
للتامى فى الانتهاء ، ويكون عاصياً لا محالة فى ترك الانتهاء ، وإنما يكون عاصياً
بمباشرة ما هو خلاف المشروع ، فعرفنا أن بالنهى يخرج من أن يكون مشروعاً .
يقرره أن النهى عنه لا يكون مرضياً به أصلاً وإن كان لا تنعدم به الإرادة ،
والقضاء والمشيئة بمنزلة الكفر والمعاصى ، فإنها تكون من العباد بالإرادة والمشيئة
والقضاء ولا يكون مرضياً به ؛ قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » والمشروع
ما يكون مرضياً به ؛ قال الله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ؛
فهذا تبين أن النهى عنه غير مشروع أصلاً ، ثم صفة القبح فى النهى عنه وإن كان
لمعنى اتصل به وصفاً فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً لأن ذلك الوصف لا يفارق

(١) وفى الثمانية : منصرف .

للنهي عنه ومع وجوده لا يكون مشروعاً ، فبه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً^(١) بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير شهود فإن النهي عنهما كان لمعنى زائد على ما به يتم العقد من فقد شرط أو زيادة صفة في المحل ، ثم يخرج به من أن يكون مشروعاً أصلاً مقيداً بما هو الحكم المطلوب من النكاح . إذا تقرر هذا فالسائل تخرج له على هذا الأصل منها أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن ثبوتها بطريق النعمة والكرامة حتى تكون أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته في المحرمة فيستدعى سبباً مشروعاً والزنا قبيح لعينه غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة . ومنها أن البيع الفاسد نحو الربا والبيع بأجل مجهول وبيع المال بالخر لا يكون موجباً للملك بحال ، لأن الملك نعمة وكرامة ؛ ألا ترى أن صفة المالكية إذا قبلت بالملوكية كان معنى النعمة بالمالكية فيستدعى سبباً مشروعاً والقبيح لعينه لا يكون مشروعاً أصلاً . يقرره أن النعمة تستدعى سبباً مرغوباً فيه شرعاً ليرغب العاقل^(٢) في مباشرته لتحصيل النعمة والنهي عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً . ومنها أن الفصب لا يكون موجباً للملك عند تقرر الضمان لهذا المعنى . ومنها أن استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجباً للملك لهم شرعاً لأن ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعاً في نفسه ولا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه . ومنها أن صوم يوم العيد لم يبق بعد النهي صوماً مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر لأن الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون الرء بمباشرته مطيعاً لربه ، فإذ يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً . ومنها أن العاصي في سفره كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين ، لأن ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج عنه عند السير المديد ، فإذا كان سيره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة في حقه ، إذ النعمة تستدعى سبباً مشروعاً^(٣) وما يكون الرء عاصياً بمباشرته فإنه لا يكون مشروعاً . ومنها بيع الدهن النجس فإنه لا يكون مشروعاً مفيداً لحكمه لأن النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفاً فصارت^(٤) بحيث لا تفارقه خرج الدهن من أن يكون محلاً للبيع المشروع

(١) قوله يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً ساقط من الهندية .

(٢) وفي الهندية : العامل . (٣) وفي الثمانية : مرغوباً .

(٤) وفي الثمانية والهندية : وصارت .

والثحق بودك الميتة فخرج^(١) من أن يكون محلاً للبيع مفيداً لحكمه وهو الملك كما بينا في بيع الملائح والمضامين . قال : ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فإنه موجب للكفارة التي هي مشروعة وإن كان هو في نفسه قبيحاً حراماً لأنه منكر من القول وزور ، هذا لأن الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحذور بمنزلة الحدود لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة ، والجزاء يستدعى سبباً محظوراً فيكون^(٢) الظهار محظوراً يحقق معنى السببية لما هو في معنى^(٣) الجزاء ، ولا تعدم الصلاحية لذلك . ولا يدخل عليه استيلاد أحد الشريكين الجارية المشتركة ، فإنه يثبت النسب والملك للمستولد في نصيب شريكه وذلك حكم مشروع يثبت بسبب وطء محذور ، لأن ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهي باعتبار أن وطئه يصادف ملك الشريك أيضاً وملك الشريك مجاور للملك جمعاً غير متصل بملكه وصفاً وكان في الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطء في حالة الحيض . ثم إنما يملك نصيب الشريك حكماً لثبوت أمية الولد في نصيبه ، وكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف بالتجزى وذلك غير محذور . ولا يدخل على هذا الطلاق في حالة الحيض أو الطهر الذي جامعها فيه فإنه منهي عنه ومع ذلك كان واقعاً موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة ؛ لأن هذا النهي لأجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفاً ولكنه مجاور له جمعاً حين أوقعه في وقته . وكان النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها ، أو تلبيس أمر العدة عليها إذا أوقع في الطهر الذي جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذي هو سبب الفرقة أصلاً ولا وصفاً^(٤) . ولا يدخل على ما ذكرنا إحرام الجامع لأهله^(٥) فإنه ينمقد موجباً أداء الأعمال وإن كان منها عنه ؛ لأن النهي عن الجامع مع عقد الإحرام والجامع غير متصل بالإحرام أصلاً ولا وصفاً ، ولهذا كان موجباً للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق ، فتبين به أنه ينمقد صحيحاً ثم فسد لارتكاب المحذور به ،

(١) وفي الثمانية : وبدون المحل لا يكون البيع مفيداً .

(٢) وفي الثمانية : فسكون .

(٣) وفي الثمانية والهندية : لما هو معنى .

(٤) لأنه يشبهه عليها أمرها أنها من ذوات الأعمال أو من ذوات الأقراء لاحتمال أن يكون

الوطء مطلقاً .

(٥) أى أحرم بأهله حالة الجامع — كذا بهامش الثمانية .

ولكن الإحرام مشروع على أنه لا يخرج منه المرء بعد ما شرع فيه إلا بالطريق الذى عينه الشرع للخروج منه وهو أداء الأعمال أو الدم عند الإحصار فيلزمه أداء الأعمال ليكتسب به طريق الخروج من الإحرام شرعاً وذلك مشروع فيجوز أن يلزمه أداء الأعمال أيضاً . وكذلك لو جامعها بعد ما أحرم فإنه لا يخرج إلا بأداء الأعمال لهذا المعنى ؛ ولأن الجماع فى الإحرام محظور شرعاً فيجوز أن يقال ما يلزمه من أداء الأعمال بعده على وجه لا يكون معتداً به فى إسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محظور ، وكلامنا فيما هو مشروع ابتداء لاجزاء ، وقبل الجماع لزمه أداء الأعمال بسبب مشروع وليس إلى العبد ولاية تغيير المشروع وإن كان الأداء يفسد بفعله منه كما تفسد الصلاة بالتكلم فيها ولا يتغير به المشروع ، وإذا لم يصلح فعله مغيراً بقى طريق الخروج بأداء الأفعال مشروعاً كما كان قبل الجماع ، وللشرع ولاية نفي المشروع وإخراجه من أن يكون مشروعاً كما له ولاية الشرع بمطلق نهيه الذى هو دليل القبح فى المنهى عنه ، فصلح أن يكون خرجاً للمنهى عنه من أن يكون مشروعاً ، فلهذا لم يبق مشروعاً بعد النهى .

وحجتنا ما ذكره محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ، فإنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد وأيام التشريق » فهنا ما عما يتكون وعما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو ، حتى لا يستقيم أن يقال للأعمى لا تبصر ، وللأدعى لا تطر ، ومعالم أنه إنما نهى عن صوم شرعى ، فالإمساك الذى يسمى صوماً لغة غير منهى عنه ، ومن أتى به لحية أو مرض أو قلة اشتها لا يكون مرتكباً للمنهى عنه ، فهذا^(١) دليل على أن الصوم الذى هو عبادة مشروع فى الوقت بعد النهى كما كان قبله^(٢) .

وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن موجب النهى هو الانتهاء وإنما يتحقق الانتهاء عن شيء والمدموم ليس بشيء ، فكان من ضرورة صحة النهى موجباً لانتهاء كون المنهى عنه مشروعاً فى الوقت ، فكيف يستقيم أن يجعل المنهى عنه غير مشروع بحكم النهى بعد ما كان مشروعاً ! وبه تبين أن النهى ضد النسخ ، فالنسخ

(١) وفى الثمانية والمئدية : فهو .

(٢) وفى الثمانية : كما كان مشروعاً قبله .

تصرف في المشروع بالرفع ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعاً وليس للعبد ولاية الشرع ، والنهي تصرف في منع المخاطب من أداء ما هو مشروع في الوقت فيكون انعدام الأداء منه انتهاء عما نهى عنه ، ومقتضى النهى حرمة الفعل الذي هو أداء لوجوب الانتهاء فبقى المشروع مشروعاً كما كان ، ويصير الأداء فاسداً حراماً ؛ لأن فيه ترك الانتهاء الواجب بالنهي . وبيان هذا في قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة » فإنه كان تحريماً لفعل القربان ولم يكن تحريماً لعين الشجرة ، وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم أداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع . وبهذا الحرف يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الحكيمة والعبادات الشرعية ، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسية انعدام التكون ، فقلنا تأثير التحريم في إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً وإلحاقها بما هو قبيح لصينه ، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعاً إذ لا تكون لها إذا لم تبق مشروعة ، وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الأداء ، وكذلك في العبادات ، فكان في إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهى لا أن يكون تركاً للحقيقة كما قرره الخصم . يوضحه أن صفة الفساد للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد فإن الصفة لا تسبق الموصوف ، وكذلك فساد المؤدى من الصوم لا يسبق الأداء ، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً ، فيه تبين أنه بقي مشروعاً والمشروعات لا تكون قبيحاً لعينه ، فعرفنا أن القبح لو صف اتصل به فصار به الأداء قبيحاً فاسداً ، إلا في موضع يتمذر الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل ، فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنى في صورة النهى لا أن يكون نهياً حقيقة ولا ضرورة هنا . فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً مع كون الأداء حراماً كصوم يوم الشك والصلاة في وقت مكروه ، وكذلك العقود الشرعية يتصور بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق في حالة الحيض وفي الطهر الذي جامع فيه امرأته (١) .

وتقرر آخر أن النهى يوجب إعدام النهى عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد

واختياره لأنه ابتلاء كالأمر، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار، حتى إذا انتهى معظماً لحزمة الناهي كان مثاباً عليه، وإذا أقدم عليه تاركاً تعظيم حزمة الناهي كان معاقباً على إيجاده، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع، فهذا تبين أن موجب النهي إنما يتحقق في العقود الشرعية والعبادات إذا كانت مشروعة بعد النهي؛ فأما صفة القبح فهو ثابت بمقتضى النهي، ولكن ثبوت مقتضى لتصحيح مقتضى لا لإبطاله، وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح ينعدم موجب النهي، وبانعدامه يبطل النهي فلا يجوز إثبات مقتضى على وجه يكون مبطلاً للمقتضى. والشافعي رحمه الله فعل ذلك فكان قوله فاسداً، ونحن أثبتنا أصل النهي موجباً للانتهاء، ثم أثبتنا مقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل ولكن يثبت القبح والحزمة صفة لأداء العبد المشروع في الوقت؛ فإن القبح إذا كان في وصف الشيء لا يعدم أصله كالإحرام بعد الفساد فإنه يبقى أصله وإن كان قبيحاً لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد، والعذر الذي ذكره يرجع إلى تحقيق ما ذكرنا، فإن فساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً وإلى الشرع ولاية إعدام أصل الإحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل في الشروعات لكان الحكم بفساده شرعاً معدماً لأصله؛ ألا ترى أن بسبب الردة ينعدم أصل الإحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنايات؛ لأن جبوط العمل بالردة حكم شرعي، وبسبب الإحصار يتمكن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال وذلك جناية من العبد^(١) ولكن جواز دفع ضرر استدامة الإحرام عن نفسه حكم شرعي فيتمكن به من الخروج قبل أداء الأعمال، وكان ما بيننا نهاية في التحقيق، ومراعاة الحقيقة موجب النهي، وإثباتاً بمقتضاه بحسب الإمكان. وبهذا يتبين الفرق بين الأمر والنهي على ما استدلل به الخصم؛ فإن مطلق الأمر يوجب حسن المأمور به لعينه؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات، فتمام ذلك بالوجود حقيقة فكان في إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيق المأمور به؛ فأما النهي فطلب الإعدام بأبلغ الجهات، ولكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الأمر، وحقيقة ذلك إنما يتكون به فيما هو مشروع ويبقى بعد النهي مشروعاً،

فيثبت مقتضاه على الوجه الذي يوجبه ما هو الموجب الأصلي فيه حقيقة ، وكما أن المأمور به لا يصير موجوداً بمقتضى الأمر لأنه ينعدم به معنى الابتلاء فكذلك النهى عنه لا ينعدم بمجرد النهى لتحقيق معنى الانتهاء^(١) وإذا لم ينعدم بقى مشروعاً لاحالة .

وبيان تخريج المسائل على هذا الأصل أن نقول : الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة ، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى ، ويوم العيد كسائر الأيام في هذا فكان الصوم مشروعاً فيه وبالنهي لم ينعدم هذا المعنى ، ثم النهى ليس لأنه صوم شرعى ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة ، وإليه وقعت الإشارة في قوله عليه السلام « فإنها أيام أكل وشرب » وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الأصل وهو أنه يكون حرام الأداء ، والمؤدى يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرام ويبقى أصل الصوم مشروعاً في الوقت لأنه مشروع باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه ؛ ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر ، لأنه بالنذر يصير ملتزماً في ذمته ما هو عبادة مشروعة في الوقت ولا فساد في المشروع ، وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه على ما بينا أن الوقت معيار للصوم ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله [إنه^(٢)] لا يلزمه بالشرع ، وإن^(٣) أفسده بعد الشروع لا يلزمه القضاء لأن الشروع أداء منه فيكون حراماً فاسداً فيكون^(٤) هذا مطالباً بالكف عنه شرعاً لا بإتمامه فلا يكون الإفطار جناية منه على حق الشرع ولا يبق في عهده حتى يحتاج إلى القضاء ، فأما بالنذر فلا يصير مرتكباً للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر وبه^(٥) يتم التحرز عن ارتكاب المحرم ، ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لأنه التزم المشروع في الوقت وتيقن أنه^(٦) أدى المشروع في الوقت إذا صام فيسقط عنه الواجب وإن كان الأداء فاسداً منه كمن نذر أن يعق عبداً بيمينه فعمى ذلك العبد أو كان أعمى يتأدى النذور بإعتاقه ولا فرق بينهما ، فالعبد مستهلك باعتبار

(١) وفي الثمانية والهندية : معنى في الابتلاء .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

(٣) وفي الثمانية والهندية : وإذا .

(٤) وفي الثمانية : ولكون .

(٥) وفي الثمانية والهندية : فيه .

(٦) وفي الهندية : بأنه .

وصفه [قائم باعتبار أصله ، والصوم في هذا الوقت مشروع باعتبار أصله فاسد الأداء باعتبار وصفه^(١)] ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم ؛ لأن ذلك وجب في ذمته كاملاً وبصفة الفساد والحرمة في الأداء ينعدم الكمال ضرورة ، وعلى هذا الصلاة في الأوقات المكروهة ، فالأداء منهي لمعنى هو صفة الوقت وهو أنه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ماورد به الأثر فلا ينعدم أصل العبادة مشروعاً^(٢) فيه ولكن يحرم الأداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر ؛ لأن انصلاحة عبادة معلومة بأركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤدياً بمجرد الشروع والحرم هو الأداء ، ويتصور بهذا الشروع الأداء بدون صفة الحرمة بأن يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسداً كما لم يكن النذر فاسداً فيلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتأدى به واجب آخر ؛ لأن النهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرف للأداء يمكن تقصاً في الأداء والواجب في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص إلا عصر يومه ؛ فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو سبب وإنما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد أدى بتلك الصفة فسقط عنه الواجب ؛ وعلى هذا قلنا : البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله موجباً لحكمه وهو الملك إذا تأيد بالقبض ؛ لأن المشروع إيجاب وقبول من أهله في محله وبالشرط الفاسد لا يختل شيء من ذلك ؛ ألا ترى أن الشرط لو كان جائزاً لم يكن مبدلاً لأصله بل يكون مغيراً لوصفه ، والشرط الفاسد لا يكون معدماً لأصله أيضاً بل يكون مغيراً لوصفه فصار فاسداً ، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله لأن بالفساد يثبت صفة الحرمة ، وهذا السبب مشروع لإثبات الملك ، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع ، ألا ترى أن من اشترى أمة مجوسية أو مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة ، وأن العصير إذا تخمر يبق مملوكاً له مع الحرمة فلهذا أثبتنا في البيع^(٣) الفاسد ملكاً حراماً مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به أصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فإنه ليس في النكاح إلا ملكاً ضرورياً يثبت به حل الاستمتاع ؛ ولهذا سمي ذلك الملك حلالاً في نفسه ، ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة ، وبين الحرمة

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الهندية : مشروعة .

(٣) وفي الهندية والثمانية : بالبيع .

وبين ملك النكاح مفاة فينعدم الملك ، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً ؛ لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم^(١) أصل المقد شرعاً ، وهذا الكلام يتضح في النكاح بغير شهود ؛ فإن قوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بشهود » إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط فيكون نفيّاً لا نهياً ، بمنزلة قول الرجل لا رجل في الدار ؛ وكذلك في نكاح الحارم ؛ فإن النص الواردي فيه تحريم العين بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إلى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرم في محل واحد فكان ذلك نفيّاً للحل بالنكاح لا نهياً ؛ وكذلك نكاح المعتدة فإن قوله تعالى : « والمحصنات من النساء » معطوف على قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أمهاتكم » معناه : وحرمت المحصنات من النساء ، وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدة فيكون نفيّاً لا نهياً ؛ وكذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء »^(٢) فقد ظهر بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة^(٣) هي الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب في ذلك ، فكان تقديره : وحرمت عليكم ما نكح آبؤكم ، وتصير صورة النهي عبارة عنه مجازاً باعتبار هذا المعنى فكان نفيّاً كما هو موجب النسخ لا نهياً ؛ وكذلك قوله عليه السلام : « لا تُنكح الأمة على الحرّة » فإنه إخبار فيكون نفيّاً للنكاح مع أن الدلالة قد قامت على أن الأمة من جملة المحرمات مضمومة إلى الحرّة فإن الحل فيه على النصف من حل الحرّة على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى ، ومن ضرورة حرمة المحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررناه ؛ وعلى هذا عقد الربا فإنه نوع بيع ولكنه فاسد لا يخلل في ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر فكما أن بوجود شرط مفسد لا ينعدم أصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم أصل المشروع وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب .

(١) وفي العثمانية : حكم انعقاد أصل انعقد .

(٢) أو نقول لا يرد علينا قوله : « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم » فإن ذلك لم يكن مشروعاً أصلاً بدليل سياق الآية فإنه قال « إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً » وما هذا شأنه لا يكون مشروعاً أصلاً وكلامنا في النهي بعد ما كان مشروعاً — كذا بهامش العثمانية .

(٣) أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة باعتبار الجزئية كما أن الحرمة في النسب باعتبار الجزئية — كذا بهامش العثمانية .

فإن قيل قوله تعالى : « وَحَرَّمَ الرِّبَا » يوجب نفي أصله مشروعاً^(١) كقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ » بل أولى لأنه أضاف هذا التحريم إلى نفسه ، وهناك الحرمة مضافة إلى الأم . قلنا الربا عبارة عن الفضل ، فمعنى قوله تعالى : « وَحَرَّمَ الرِّبَا » أى حرم اكتساب الفضل الخالى عن العوض بسبب التجارة ونحن ثبت هذه الحرمة ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة فى ملك اليمين انتفاء أصل الملك ، وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر فإن الخمر فاسد تقوم شرعاً ولم تنعدم به أصل المالية الثابتة فيه بالتمول فإن تموله ما فسد شرعاً لما فيه من عرضية التخلل إذ التمول للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة وإمساك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حراماً شرعاً ، بمنزلة من أحرم^(٢) وله صيد فإن الصيد لا يكون متقوماً فى حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرّم المين فى حقه ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الإحرام ؛ ولهذا اختلف العلماء فى جواز هذا البيع ، فمنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضى بهذا نفذ قضاؤه ، فإذا تبين أنه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا ينقد العقد موجباً حكمه فى محل يقبله وهو العبد ولا ينقد موجباً للحكم فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وإن قبضه بحكم العقد ، بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه لا مالية فى الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل ، وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار الحال فإنه لو ترك كذلك فإنه يفسد وإنما تحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة ؛ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد ، ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه ، فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينقد العقد ؛ لأن انعقاده شرعاً لا يكون بدون ركنه ، وعلى هذا جوزنا بيع الدهن الذى وقع فيه نجاسة لأن الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم أصله ولا تغير وصفه إنما جاوره أجزاء النجاسة ولأجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهى الذى ورد لمعنى فى غير النهى عنه وهو غير متصل به وصفاً ، ومثل هذا النهى لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادة ؛ ولهذا يتأدى الفرض بأداء الصلاة فى الأرض المقصوبة ،

(١) وفى الثمانية : شرعاً .

(٢) وفى الثمانية والهندية : يحرم .

ويتأدى صوم الفرض في أيام الوصال إذا نواه ، لأن النهى بالمجاورة^(١) لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدي فيه الصوم إلا أن الوصال لا يتحقق ؛ لأن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتاً لركن الصوم وهو الإمساك باعتبار أن الإمساك فيه عادة فكان ذلك نسخاً استعير لفظ النهى له مجازاً ، ولا كلام في جواز ذلك إنما الكلام في موجب النهى حقيقة . ثم في البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره حكماً فيكون البيع متناولاً للدهن دون النجاسة وفي التناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره فلا يحل تناوله ، فهذا جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه ؛ وعلى هذا قلنا العاصي في سفره^(٢) يترخص بالرخص ؛ لأن سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح في أصله ولا في صفته وإنما القبح في معنى جاوره وهو قصده إلى قطع الطريق أو تمرد العبد على مولاه ؛ ألا ترى أنه إذا ترك قصده بقصد الحج خرج من أن يكون عاصياً ولم يتغير سفره وإنما تبدل قصده ، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصياً ، وعلى هذا قلنا في قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » إن هذا النهى لا يعدم أصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد أداؤه حتى يخرج من أن يكون أهلاً للعان لأن اللعان أداء وأداؤه فاسد بعد هذا النهى المطلق ؛ وعلى هذا قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الزنا قبيح لعينه ، وحرمة المصاهرة ليست تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه إنما الأصل فيه الولد المخنوق من المائين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أى وجه اجتمع الماءان في الرحم كما قال تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » فلا يتمكن فيه صفة القبح وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتعدى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب خلقه ، فيقام السبب وهو الوطء في المحل الصالح^(٣) لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد في إثبات الحرمة ، وما قام مقام غيره في إثبات حكم فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه ، بمنزلة التراب فإنه قائم مقام^(٤) الماء في الطهارة

(١) وفي الثمانية : للمجاور .

(٢) وفي الثمانية : في السفر .

(٣) وفي الثمانية والهندية : في محل صالح .

(٤) وفي الثمانية والهندية : بمنزلة التراب قام مقام .

وصلاحية السبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الأصل لافي استعمال التراب فإنه تلويث ؛ ولهذا لم يكن وطء الميتة والإتيان في غير المأثى ووطء الصغيرة موجباً الحرمة ، لأن قيام الوطء مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل محلاً يخلق فيه الولد وذلك لا يوجد في هذه المواضع ؛ وعلى هذا قلنا في استيلاء الكفار على أموالنا إذا تم بالإحراز فهو موجب للملك ؛ لأن صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة في المحل وهذه الوساطة ثابتة من طريق الحكم في حقنا لافي حقهم فإنهم لا يعتقدون^(١) ذلك وولاية الإلزام منقطعة بانعدام ولايتنا عنهم في دار الحرب ؛ لأن هذه الوساطة هي العصمة الثابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم حتى إن في زمان الإحراز^(٢) لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم قلنا لا يملكون رقابنا ؛ وعلى هذا قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرر الضمان ؛ لأنه قبيح بأنه غصب والملك لا يثبت به وإنما يثبت الملك للغاصب بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه ، وهذا حكم شرعي لا قبح فيه ، بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعاً فإنه إذا اجتمع الأصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع أن الملك إنما لا يبقى للمغصوب منه ليم به شرط سلامة الضمان له فإن الضمان ضمان جبر وإنما يجبر الفأث لا القائم فكان انعدام ملكه في العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشيء تبعه فإنما تراعى صلاحية السبب في الأصل لافي التبع ، وفي المدبر على هذا الطريق نقول : لما سلم الضمان للمغصوب منه بجمل الأصل زائلاً عن ملكه حكماً لأن المدبر محتمل لذلك ؛ ولهذا لو اكتسب هو كسباً ثم لم يرجع من إياقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وإنما لم يثبت الملك للغاصب فيه صيانة لحق المدبر ، والتدبير موجب حق العتق له عند^(٣) الموت ولهذا امتنع بيمه ، وفي القن بعد ما زال^(٤) ملك المغصوب منه لا مانع

(١) وفي الثمانية : يعتقدون بالإثبات قال في هامشها أى يعتقدون انتهاب أموال المسلمين .

(٢) وفي الثمانية والهندية : في رقاب الأحرار .

(٣) وفي الثمانية : عندنا .

(٤) لفظ : زال ساقط من الثمانية .

من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهذا أحق الناس به لأنه ملك عليه بدله ، أو نقول في المدبر لا يمكن أن يجعل الضمان بدلاً عن العين ، لأن من شرطه انعدام ملكه في العين وهذا الشرط لا يمكن إيجاده بحق المدبر ، فجعلنا الضمان ضمان الجناية واجباً باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فيجعل بدلاً عن العين ؛ ولهذا قلنا لو أخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن . وهذا طريق ^(١) في تخرج جنس هذه المسائل .

فصل في بيان حكم الأمر والنهي في أضدادها

قال رضى الله عنه : اعلم أن العلماء يختلفون فيهما جميعاً ، فنبين كل واحد منهما على الانفراد ليكون أوضح .

أما بيان حكم الأمر فقد قال بمض التكلمين : لا حكم للأمر في ضده . وقال الجصاص رحمه الله : الأمر بالشئ يوجب النهى عن ضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد . وقال بمضهم : يوجب كراهة ضده ، والمختار عندنا أنه يقتضى كراهة ضده ولا نقول إنه يوجهه أو يدل عليه مطلقاً . وحجة الفريق الأول أن الضد ^(٢) مسكوت عنه والمسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً ؛ ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا أيضاً الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر . يقرره أن الأمر فيما وضع له لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله النص إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليل فلأن لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له كان أولى ، وعلى قول هؤلاء الذم والإثم على من ترك الائتار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به . قال الجصاص رحمه الله : وهو قول قبيح فإن فيه قولاً باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة إنما هو باعتبار فعل فعله العبد ، ثم إنه بنى مذهبه على أن الأمر المطلق يوجب الائتار على الفور ، فقال : من ضرورة وجوب الائتار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجباً للنهى عن ضده بحكمه . يوضحه أن الأمر طلب الإيجاد للمأمور به على

(١) وفي الثمانية : وهذا هو الطريق .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ضده .

أبلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ماوجب بالأمر وهو الإيجاد فكان حراماً منها
عنه لمقتضى حكم الأمر ؛ ولهذا يستوى فيه ما يكون ضد واحد أو أزداد ، فبأى ضد
اشتغل ينعدم ما هو المطلوب ؛ ألا ترى أنه إذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء
اشتغل بالعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج . وهذا هو
الحجة للفريق الثالث ، إلا أنهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم
الأمر فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه ؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت
بالنص والثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا ثابت من وجه دون وجه لتحقيق
حكم الأمر ، ويكفى لذلك أدنى الحرمة ، بمنزلة حرمة تثبت بالنهي لمعنى فى غير النهى
عنه غير متصل بالنهى عنه فتثبت به السكراهة فقط .

ووجه القول المختار هذا الكلام أيضاً إلا أنا نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء
هنا لأن طلب الوجود بالأمر يقتضى حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ما هو
ثابت بالنص أو أقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفيف بدليل حرمة الشتم ، لأن
فيه ذلك الأذى وزيادة ؛ فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لأجل الضرورة
وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة ، ووجود أحد الضدين يقتضى انتفاء الضد
الآخر كالليل مع النهار فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفي الضد ، وإنما حرم الضد
بهذا الاقتضاء ؛ فلهذا قلنا : إن الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده لا أن يكون موجباً
له أو دليلاً عليه . وما ذكره الجصاص أن مطلق الأمر يوجب الائتمار على الفور
دعوى منه ، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك . والجواب عما قاله الفريق الأول أن
الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذى قلنا فى وجه المختار ، وهو أن ثبوت كراهة
ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فإن ما يكون منصوباً عليه لا يكون
ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لإثبات
المقتضى وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه ، وليس هذا نظير التعليق بالشرط
فإن ذلك يوجب وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط ، ومن ضرورة وجود الحكم عند
وجود الشرط ابتداء أن لا يكون موجوداً قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم
أصلى فلا يصير مضافاً إلى الوجود عند وجود الشرط نصاً ولا اقتضاء ؛ لأن عدم
الأصلى لا يستدعى دليلاً معدماً يضاف إليه ؛ وأما هنا وجوب الإقدام على الإيجاد

يقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء تكون مضافاً إليه ، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافاً إلى الأمر اقتضاء .

وإذا تبين حكم الأمر فكذلك حكم النهى في ضده على هذه الأقاويل الأربعة .
فالفريق الأول يقولون لا حكم له في ضده لأنه مسكوت عنه ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » فإنه لا يكون أمراً بضده وهو ترك قتل النفس إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النفس مباشراً لفعل الطاعة وهو الائتثار بالأمر فإنه يكون مستحق الثواب الموعود للمطيعين ، وهذا فاسد .

وقال الجصاص رحمه الله : النهى عن الشيء يوجب ضده إن كان له ضد واحد وإن كان له أضداد فلا موجب له في شيء من أضداده ، وبين ذلك في الحركة والسكون ، فإن قول القائل لا تتحرك يكون أمراً بضده وهو السكون لأن للنهى عنه ضدّاً واحداً ، وقوله لا تسكن لا موجب له في ضده لأن له أضداداً وهي الحركة من الجهات الست فإن السكون ينعدم من أى جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به بموجب النهى ، وإذا قال لغيره لا تقم فللنهى عنه أضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهى في شيء من أضداده . قال لأن موجب النهى إعدام النهى عنه بأبلغ الوجوه ، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الإعدام الكف عن الإيجاد فيكون النهى موجبا^(١) الأمر بالضد بحكمه . واستدل على ذلك بقوله تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فإنه نهى عن الكتمان وهو موجب الأمر بالإظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ، لأنها مأمورة بالإظهار ، ونهى المحرم عن لبس المخيط لا يكون أمراً بلبس شيء عين من غير المخيط لأن للنهى عنه أضدادا هنا ، وبحكم النهى لا يثبت الأمر بجميع الأضداد وليس بعضها بأولى من البعض . يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهى فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة في الضد ، فإنه لو قال نهيتك عن التحرك وأبحت لك السكون أو أنت بالخيار في السكون كان كلاماً مختلفاً ؛ لأن موجب النهى تحريم النهى عنه ومع تحريمه لا يتصور التخيير في ضده لاستحالة انعدامهما جميعاً وصفة الإباحة تقتضى

(١) وفي المأثنية : موجب الأمر .

التخيير ، وهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الأول من أن الضد مسكوت عنه ، ولا تعويل على استدلالهم بالنهى عن قتل النفس ؛ لأننا نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهى ، والناس تكلموا فى أن الأمر بالكف عن قتل النفس ما حكمه ؟ منهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق فى مثل هذا لأن طبع كل واحد يحمله على ذلك ونيل الثواب فى العمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه ينال به ثواب الطيعين عند قصد امتثال الأمر وإظهار الطاعة ، وهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهى ، فأما إذا كان للنهى عنه أضداد يستقيم التصريح بالإباحة فى جميع الأضداد بأن نقول لا تسكن وأبحت لك التحرك من أى جهة شئت ، فعرفنا أنه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الأضداد ، وقول من يقول بأن مثل هذا النهى يكون أمراً بأضداده يؤدى إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه ، فإن النهى عنه محرم وأضداده واجب بالأمر الثابت بمقتضى النهى فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه ؟ وفى اتفاق العلماء على أن أقسام الأفعال التى يأتى بها العبد عن قصد أربعة : واجب ومندوب إليه ومباح ومحذور ، دليل على فساد قول هذا القائل .

وأما الفريق الثالث فيقولون : موجب النهى فى ضده إثبات سنة تكون فى القوة كالواجب ؛ لأن هذا أمر ثبت بطريق الدلالة فيكون موجباً دون موجب الثابت بالنص ، وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا المقدار على قياس ما بينا فى الأمر ، وكذلك إذا كان^(١) للنهى عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضى فى أى أضداده يأتى به المخاطب ؛ ولهذا قلنا بأن النهى عن لبس الخيط فى حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء ، وذلك أدنى ما يقع به الكفاية من غير الخيط . فأما قوله : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فهو نسخ وليس بنهى بمنزلة قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » وإنما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أن السكتمان لم يبق مشروعاً وهو نظير قوله : « لا نكاح إلا بشهود » وقد

(١) وفى العمانية والهندية : إن كان

بيننا تحقيق هذا المعنى فيما سبق ، فأما بيان فائدة الأصل المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه أن نقول : لما كان الأمر مقتضياً كراهة الضد لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولكن يكون مكروهاً في نفسه ؛ فإن المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لأنه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه في نفسه ، ولكون النهي مقتضياً في ضده ما بينا من صفة السنة قلنا لا ينعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهي ؛ فإن ركن العدة الامتناع من الخروج والتزوج ، ثبت ذلك بصيغة النهي ؛ قال تعالى : « ولا يخرجن » وقال : « ولا تمزوا عقدة النكاح » فإن فعلت ذلك لم ينعدم به مأمور ما هو ركن الاعتداد حتى تنقضي العدة ، بخلاف الكف في باب الصوم فإنه واجب بصيغة الأمر نصاً ، قال تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » فينعدم الأداء بمباشرة الضد وهو الأكل ، وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بعضى مدة واحدة ؛ لأن الكف في العدة ثابت بمقتضى النهي ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم ؛ ولا يتحقق أداء الصومين في يوم واحد لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف إلى وقت فإنه ثابت بالأمر نصاً ولا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد ، وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله : من سجد في صلاته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته ؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروهاً في نفسه ولا يكون مفسداً للصلاة ، وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد به الصلاة لأن تأدى المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدي الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيعير هو كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس ، كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من الوقت فيه ، وعلى هذا قال أبو يوسف بترك القراءة في شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة ؛ لأنه مأمور بالقراءة في الصلاة وذلك نهى عن ضده اقتضاء ، فترك القراءة ما لم يكن مفوتاً للفرض

لا يكون مفسداً ، ومع احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريم لا يتحقق فوات هذا
الفرض فتبقى التحريم صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الأول
بترك القراءة . وقال محمد رحمه الله : القراءة فرض من أول الصلاة إلى آخرها حكماً ،
ولهذا لا يصلح الأمي خليفة للقارئ وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة
وأنى بفرض القراءة في محلها ، وإذا كان مستديماً^(١) حكماً يتحقق فوات ما هو
الفرض بترك القراءة في ركعة فيخرج به من تحريم الصلاة . وقال أبو حنيفة
رحمه الله : كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا تفترض القراءة في كل ركعة من
الشفع عندنا كما تفترض في كل ركعة من الفجر إلا أن بترك القراءة في ركعة من
التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصلاة نصاً فلا تنقطع التحريم
وبترك القراءة في الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً فيكون ذلك قطعاً للتحريم ،
وهكذا نقول في الفجر فإن بترك القراءة في ركعة يفسد الفرض ولكن لا تنحل
التحريم بل تنقلب تطوعاً في إحدى الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله ، وفي الرواية
الأخرى يقول في التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم فإذا فعل ذلك كان الكل
في حكم صلاة واحدة ولا تنقطع التحريم بترك القراءة في ركعة منها ، ومثل هذا
الاحتمال غير موجود في الفجر حتى إن في ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الإقامة
قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : لا تفسد بترك القراءة في ركعة منها حتى إذا
نوى الإقامة أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة في الشفع الثاني فيجزيه ذلك ، وعلى
هذا نقول إن بترك القراءة في التطوع في الركعتين جميعاً لا تنحل التحريم عنده
لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما في فصل المسافر ولكنه يفسد لتحقيق فوات ما هو
فرض في هذه الصلاة ؛ فإنه وإن بنى الشفع الثاني على تحريمته لا يخرج به من أن
يكون الشفع الأول صلاة على حدة حقيقة وحكماً ، ولهذا لا يفسد الشفع الأول بفسد
يمترض في الشفع الثاني ، والمسائل التي تخرج على هذا الأصل يكثر تعدادها ،
والله أعلم .

(١) وفي النهاية والهندية : مستديماً .

فصل في بيان أسباب الشرائع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الأمر والنهى على الأقسام التى بينها لطلب أداء المشروعات ففيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سبباً لوجوب المشروعات ، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب فى الإيجاب بأنفسها ، والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسباباً آخر سوى الخطاب سبب الوجوب^(١) تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة ، وقد دل على ما بيننا قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فإن الألف واللام^(٢) دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التى أوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سبباً لها وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها ، كقول القائل أد الثمن فإنما^(٣) يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع .

ثم أصل الوجوب فى المشروعات جبر لاصنع للعبد فيه ولا اختيار ؛ فإن الموجب هو الله تعالى تعبد العباد بما أوجبها عليهم ، فكما لاصنع لهم فى صفة العبودية الثابتة عليهم لاصنع لهم فى أصل الوجوب ، وباعتبار الأسباب التى جعلها الشرع سبباً لا اختيار لهم فى أصل الوجوب أيضاً ، كما أنه لا اختيار لهم فى السبب ، فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الأداء ، وبه يتحقق معنى العباد والابتلاء فى المؤدى ، وهذا لأن التكليف بقدر الوسع شرعاً ، وأصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالأداء الثابت بالأمر والنهى ، فإن من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدى الفرض إذا انتبه ، فالخطاب موضوع عن النائم ، وكذلك المعنى عليه إذا لم يبق لتلك الصفة أكثر من يوم وليلة أو المجنون إذا لم يزدد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلاة

(١) سبب الوجوب يوجب شغل الذمة والخطاب يوجب فراغ الذمة فأنى يتعدان - هامش الثمانية .

(٢) وفى الثمانية والهندية : فالألف واللام .

(٣) وفى الهندية : فإنما ، وفى الثمانية : إنما .

في حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه ، ألا ترى أن المجنون أو المغمى عليه لو كان كافراً فكما^(١) أفاق أسلم لم تلزمه قضاء الصلوات لما لم يثبت الوجوب في تلك الحالة في حقه لانعدام الأهلية ؛ فإن الأسباب إنما توجب على من يكون أهلاً للوجوب عليه ، وكذلك المغمى عليه في جميع شهر رمضان أو المجنون في بعض الشهر يثبت الوجوب في حقهما حتى يجب القضاء بعد الإفاقة والخطاب موضوع عنهما ، وكذلك الزكاة على أصل الخصم تجب على الصبي والمجنون والخطاب موضوع عنهما ، وبالاتفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر ، وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما^(٢) أو من الولي على سبيل النيابة عنهما كالصداق الذي يلزمهما بتزويج الولي إياهما ، والعق الذي يستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما .

إذا تقرر هذا فنقول : الأسباب التي جعلها الشرع موجباً للمشروعات هي الأسباب التي تضاف المشروعات إليها وتعلق بها شرعاً ؛ لأن إضافة الشيء إلى الشيء في الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال : كسب فلان أي حدث له باكتسابه ، وقد يضاف إلى الشرط مجازاً أيضاً على معنى أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ، وتعلق الشيء بالشيء يدل على نحو ذلك ، فحين رأينا إضافة الصلاة إلى الوقت شرعاً وتعلقها بالوقت شرعاً أيضاً حتى تتكرر بتكررها مع أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار وإن كان معلقاً بشرط ، ألا ترى أن الرجل إذا قال [لغيره^(٣)] تصدق بدينار من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار ، ورأينا أن وجوب الأداء الثابت بقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » غير مقصور على المرة الواحدة ، ثبت أن تكرار الوجوب باعتبار تجديد السبب بدلوك الشمس في كل يوم ، ثم وجوب الأداء مرتب عليه^(٤) بحكم هذا الخطاب ، وحرف اللام في قوله تعالى : « لدلوك الشمس » دليل على تعلقها بذلك الوقت ، كما يقال تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجوداً

(١) وفي الهندية : فلما .

(٢) وفي هامش العثمانية : أي بالإتلاف .

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفي الهندية : يترتب عليه .

عندها ، فعرفنا أن تعلق الوجوب بها يجعل الشرع ذلك الوقت سبباً لوجوبها^(١) فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله ، وسببه في الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه ، وهذه الآيات غير موجبة لذاتها ، وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضاً ولكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب ، كمن يقول لغيره هالك السراج فإن أضاء لك الطريق فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق هو الأمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج ، فاعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق ، والتصديق من العبد والإقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بإيجاب الله تعالى حقيقة ، وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات ، فإن العلم للشيء لا يكون موجباً لنفسه ، ولا نغني أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى ظاهراً أو حقيقة ، وإنما نغني أنها في الظاهر سبب لوجوب التصديق والإقرار على العبد ، ولكون هذه الآيات دأمة لا تحتل التغير بحال إذ لا يتصور للمحدث أن يكون غير محدث في شيء من الأوقات فكان فرضية الإيمان بالله تعالى دأماً بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال ، ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل ؛ لأن السبب متقرر في حقه والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبا ؛ لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط في بعض الأحوال ولكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الأداء ، كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجهاً حتى يحل الأجل ، والمسافر إذا صام في شهر رمضان كان صحيحاً منه فرضاً لتقرر السبب في حقه وإن كان الخطاب بالأداء موضوعاً عنه قبل إدراك عدة من أيام آخر ، وهذا لأن صحة الأداء تكون بوجود ما هو الركن ممن هو أهل والركن هو التصديق والإقرار ، والأهلية لذلك لا تنعدم بالصبا ، فبعد ذلك بامتناع صحة الأداء^(٢) لا يكون إلا بحجر شرعي ، والقول بالحجر لأحد عن الإيمان بالله تعالى محال ، فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة ، وسبب^(٣) وجوبها

(١) أى لا توجد الصلاة عند دلوك الشمس لا محالة فيكون تعليق الصلاة بدلوك الشمس تعلق الوجوب دون الوجود هامش المثنائية .

(٢) وفي المثنائية والهندية : فبعد ذلك امتناع صحة الأداء .

(٣) وفي المثنائية والهندية : وجعل سبب .

في الظاهر هو الوقت في حقنا وأمرنا بأدائها بقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس »
أى لوجوبها بدلوك الشمس ، والدليل عليه أنها تنسب إلى الوقت شرعاً ، فيقال فرض
الوقت وصلاة الفجر والظهر ، وإنما يضاف الواجب إلى سببه ، وكذلك يتكرر
الوجوب بتكرر الوقت ، والخطاب لا يوجب التكرار وهي لا تضاف إلى الخطاب شرعاً
وليس هنا سوى الوقت والخطاب ، فتبين بهذا أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز
تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الأداء بالخطاب إلى
آخر الوقت .

فإن قيل : لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الأداء ولا خلاف أن
وجوب الأداء بالخطاب فما الذي يكون واجباً بسبب الوقت ؟ قلنا : الواجب بسبب
الوقت ما هو المشروع نفلاً في غير الوقت الذي هو سبب للوجوب ، وبيان هذا
في الصوم فإنه مشروع نفلاً في كل يوم وجد الأداء أو لم يوجد ، وفي رمضان يكون
مشروعاً واجباً بسبب الوقت سواء وجد خطاب الأداء بوجود شرطه وهو التمكن
من الأداء أو لم يوجد ، ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائماً في وقت الصلاة
ثم أفاق بعد مضي الوقت يصير مخاطباً بالأداء لوجوبها عليه لوجود السبب وهو الوقت
ولو كان هذا المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضي الوقت ثم أفاق وانتبه
لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطباً عند الإفاقة في الموضعين بصفة واحدة ولكن
لما انعدمت الأهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب في حقه ، فلما وجدت الأهلية
في الفصل الأول ثبت الوجوب ، ومن باع بضمن مؤجل فالضمن يجب بنفس العقد
والخطاب بالأداء متأخر إلى مضي الأجل فهذا مثله .

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر في حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى الشهر
شرعاً ويتكرر بتكرر الشهر ولم يجب الأداء قبل وجود الشهر وجاز بعد وإن كان
الأداء^(١) متأخراً كما في حق المريض والمسافر ، فإن الأمر بالأداء في أحدهما بعد
إدراك عدة من أيام أخر ، والوجوب ثابت في الشهر بتقرر سببه حتى لو صاماً كان
ذلك فرضاً ، ألا ترى أن من كان مسافراً في رمضان غير بالغ ثم صار مقيماً بعد ما بلغ

(١) وفي النهاية : الخطاب بالأداء .

خارج رمضان لا يلزمه الصوم ، ولو كان بالغاً في رمضان مسافراً لزمه الأداء إذا صار مقياً وحالهما عند الإقامة بصفة واحدة ، فعرفنا^(١) أن الوجوب ثبت في حق أحدهما بتقرسيه دون الآخر . وبيان ما قلنا في قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » معناه : فليصم فيه ؛ لأن الوقت ظرف للصوم وإما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ؛ ولهذا ظن بعض المتأخرين^(٢) ممن صنف في هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالي ؛ لأن صلاحية الأداء مختص بالأيام .

قال رضى الله عنه : وهذا غلط عندى بل في السببية للوجوب الأيام والليالي سواء ؛ فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والأيام جميعاً ، والرواية محفوظة في أن من كان مفقاً في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ، ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حالة الإفاقة لم يلزمه القضاء [وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء^(٣)] والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح ، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح ، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ، وأيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم : « صوموا لرؤيته » فإنه نظير قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقد بينا في الصلاة أن في تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن بالأداء ؛ فإن من أسلم في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الصلاة في الوقت يلزمه فرض الوقت فهنا وإن لم يثبت التمكن من الأداء بشهود الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الأداء في الوقت^(٤) ؛ ولهذا لو أسلم في آخر يوم من رمضان قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءاً من الشهر ؛ لأنه ليس هنا معنى احتمال الأداء في الوقت ، وقد قررنا هذا فيما سبق .

(١) وفي الهندية : عرفنا .

(٢) أراد به القاضى الإمام أباً زيد — هاشم العثمانية .

(٣) زيادة من العثمانية والهندية .

(٤) احتمال أداء الصلاة في آخر الوقت ثابت عقلاً بتوقف الشمس — هاشم العثمانية .

وسبب وجوب الحج البيت ولهذا يضاف إليه شرعاً ، قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الأداء ؛ لأن ما هو السبب غير متجدد ، فأما الوقت فهو شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت ويتأخر الأداء إلى يوم عرفة ، فعرفنا أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيداً ويقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلاة ، فعرفنا أنه سبب نية ، وهذا لأن عندنا يجوز الأداء كما دخل شوال ، ولكن هذه عبادة تشتمل على أركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص ، فما كان مختصاً بوقت أو مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لم يكن مختصاً بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج ، حتى إن من أحرم في رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتداً به من سعى الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادة السعى ، ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتداً به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر ؛ لأن السعى غير مؤقت فجاز أدائه في أشهر الحج ، وأما^(١) الوقوف موقت فلم يجز أدائه قبل وقته كما لا يجوز أداء طواف الزيارة يوم عرفة لأنه موقت بيوم النحر ، وكما لا يجوز رمي اليوم الثاني في اليوم الأول ، وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود ترتب على الركوع فلا يعتد به قبل الركوع ، ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت الأداء ، وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز الأداء ووجوب الأداء فيه ، وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب فإن هذه عبادة بدنية وإنما كان البيت سبباً لوجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيماً لتلك البقعة فلا يصلح المال سبباً لوجوبها ولا هو شرط لجواز الأداء أيضاً ، فالأداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئاً وإنما المال شرط وجوب الأداء فإن السفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بخرج عظيم والخرج مدفوع ، فعرفنا أن المال شرط وجوب الأداء وهو نظير عدة من أيام أخر في باب الصوم [في حق المسافر^(٢)] فإنه شرط

(١) وفي الهندية : فأما .

(٢) زيادة من الثمانية .

وجوب الأداء حتى كان الأداء جازاً قبله ، ولا يتكرر وجوب الأداء بتجدد هذه الأيام ، وهنا أيضاً لا يتكرر وجوب الأداء بتجدد ملك الزاد والراحلة ، فمرفنا أنه شرط لوجوب الأداء .

وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها شرعاً ، فيقال تطهر للصلاة ، فأما الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى : « فاعسلوا وجوهكم » الآية ، لا أن يكون سبباً للوجوب ، وكيف يكون سبباً [للوجوب ^(١)] وهو ناقض للطهارة ؟ فما كان مزيلاً للشئ رافعاً له لا يصلح سبباً لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه ^(٢) ، وكان الوضوء على وضوء نوراً على نور ، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة ؛ فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لأنه ليس عليها وجوب الصلاة ، وبهذا تبين أن الطهارة ليست بعبادة مقصودة ولكنها شرط الصلاة وما يكون شرطاً للشئ يتعلق به صحته ، ووجوبه بوجوب الأصل بمنزلة استقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة والشهود في باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح لكون الشهود شرطاً في النكاح .

وسبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون نصاباً نامياً ، ألا ترى أنه يضاف إلى المال وأنه يتضاعف بتضاعف النُصب في وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ^(٣) » والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقداراً وذلك في النصاب شرعاً ، والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال نامياً ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضاً فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة ، فأما مضى الحول فهو شرط لوجوب الأداء من حيث أن النماء لا يحصل إلا بمضى الزمان ولهذا جاز الأداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الأداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز .

فإن قيل : الزكاة يتكرر وجوبها في مال واحد باعتبار الأحوال ، ويتكرر الشرط لا يتجدد الواجب ؟ قلنا : ليس كذلك ^(٤) بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذي هو وصف

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) أى جاز أداء الوضوء بدون الحدث — هامش الثمانية .

(٣) الظهر صلة وتقديره لاصدقة إلا عن غنى — هامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية والهندية : لا كذلك .

للمال وباعتباره يكون المال سبباً للوجوب ؛ فإن لمضى كل حول تأثيراً في حصول النماء المطلوب من عين الساعة بالدر والنسل ، والمطلوب من ربح عروض التجارة زيادة القيمة . وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغنى رأس يمونه بولايته عليه ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ، ويتضاعف الواجب بتعدد الرؤوس من الأولاد الصغار والماليك ، وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام : « أدوا عن كل حر وعبد » وقال عليه السلام : « أدوا عن تمونين ^(١) » وحرف عن الانتزاع ؛ فأما أن يكون المراد طريق الانتزاع بالوجوب على الرأس ، ثم أداء الغير عنه وهذا باطل ؛ فإنه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير ، فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على أن الرأس بالصفة التي قلنا هو السبب الموجب للوجوب ، وأما الفطر فهو شرط وجوب الأداء والإضافة إليه بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون ، وإنما جعلنا الفطر شرطاً والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأن تضاعف الواجب بتعدد الرؤوس دليل محكم على أنه سبب والإضافة دليل محتمل ، فقد بينا أن الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ، ولأن التنصيص على المثونة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر ، فالمثونة إنما تجب عن الرؤوس ^(٢) ؛ ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المثونة وعلى معنى العبادة لأن صفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء يعتبر لوجوب الأداء وذلك دليل كونه عبادة ، وصفة المثونة في المؤدى دليل على أنه بمنزلة النفقة ، وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب في وجوب الأداء ^(٣) بشهود وقت الفطر في حق من لا يؤدي ^(٤) الصوم أصلاً دليل على أن الفطر شرط وجوب الأداء ؛ فإن الكافر إذا أسلم ليلة العيد أو الصبي بلغ أو العبد عتق يلزمه الأداء بطولوع الفجر من يوم الفطر ؛ وهذا لو أسلم بعد طولوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم ؛ لأن وقت الفطر عن رمضان في حق وجوب الصدقة عند طولوع الفجر ، فإذا انعدمت الأهلية عند ذلك لم يجب الأداء ، وتكرر الوجوب

(١) مثونة المعنى ما يكون سبباً لبقاء ذلك الشيء . — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : على الرؤوس .

(٣) وفي الثمانية : وجوب الأداء .

(٤) وفي الثمانية : من لم يؤدي .

بتكرّر العطر في كل سنة بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول ؛ فإن الوصف الذي لأجله كان الرأس موجباً وهو المثلثة يتجدد بمضى الزمان ، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول .

وسبب وجوب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة النماء ، وسبب وجوب الخراج الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ؛ ولهذا لو اصطم الزرع آفة لم يجب العشر ولا الخراج ؛ ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة بحال ؛ لأن كل واحد منهما مثلثة الأرض النامية إلا أن العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب في محله بسببه ، ولهذا كان في العشر معنى المثلثة ومعنى العبادة ، فباعتبار أصل الأرض هو مثلثة لأن تملك الأرض سبب لوجوب مثلثة شرعاً وباعتبار كون الواجب جزءاً من النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة ، وفي الخراج معنى المثلثة باعتبار أصل الأرض ، ومعنى المذلة باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ، فلاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روى أن النبي عليه السلام رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال « ما دخل [هذا^(١)] بيت قوم إلا ذلوا » ولهذا يتكرّر وجوب العشر بتجدد الخراج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرّر وجوب الخراج في حول واحد بحال ، ولهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجز تعجيل العشر لأن الأرض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة ؛ ولهذا أوجب أبو حنيفة رحمه الله العشر في قليل الخراج وكثيره وفي كل ما يستتبت في الأرض مما له ثمرة باقية وما ليست له ثمرة باقية سواء ؛ لأن الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغنى فيمن يجب عليه باعتبار^(٢) النصاب لأجله^(٣) .

وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة ، وهو أن يكون كافراً حراً له بنية صالحة للقتال ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال : جزية الرأس ، ويتكرّر الوجوب

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفي العثمانية : فاعتبار .

(٣) أى لأجل الغنى وأنه ليس بشرط - هامش العثمانية .

بتكرّر^(١) الحول بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة ؛ فإن المعنى الذى كان الرأس سبباً موجباً باعتبار نصرته القتال ، وهذا لأن أهل الذمة يصيرون منا داراً ، والقتال^(٢) بنصرة الدار واجب على أهلها ، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة ليلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقاداً فأوجب عليهم فى أموالهم جزية عقوبة لهم على كفرهم ، وخلفاً عن النصرة التى قامت بإصرارهم على الكفر فى حقنا ، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار ، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة فى كل وقت ؛ فكذلك^(٣) ما كان خلفاً عنها بتجدد وجوبها ، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر فى الزكاة .

وسبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه نحو الزنا للرجم والجلد ، والسرقه للقطع ، وشرب الخمر والقذف للحد ، والقتل العمد للقصاص .

وسبب وجوب الكفارات التى هى دائرة بين العقوبة والعبادة ما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة نحو اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل إذا حث فيها ، والظهار عند العود ، والفطر فى رمضان بصفة الجنائية ، والقتل بصفة الخطأ .

فأما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، وبيان ذلك أن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة ، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس^(٤) وبقاء النفس ؛ فبقاء الجنس بالتناسل ، والتناسل بإتيان الذكور الإناث فى موضع الحرث ، والإنسان هو المقصود . بذلك ، فشرع لذلك^(٥) التناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع ، وهو طريق الازدواج بلا شركة ، فى التغالب فساد العالم ، وفى الشركة ضياع الولد^(٦) لأن الأب إذا اشتبه يتعذر إيجاب مئونة الولد عليه ، وبالأهيات عجز عن اكتساب ذلك بأصل الجيلة فيضيع الولد ، وبقاء النفس إلى أجله إنما يقوم بما تقوم

(١) وفى العثمانية : يتجدد .

(٢) وفى العثمانية : القيام .

(٣) وفى العثمانية : وكذا ، وفى الهندية : فذلك .

(٤) أراد بالجنس الأولاد والنفس الآباء — هامش العثمانية .

(٥) وفى العثمانية : لهذا .

(٦) لفظ (الولد) ساقط من العثمانية والهندية .

به المصالح للمعيشة وذلك بالمال ، وما يحتاج إليه كل واحد لكفايته لا يكون حاصلًا في يده وإنما يتمكن من تحصيله بالمال ، فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغلب من الفساد والله لا يحب الفساد ، ولأن الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء ، كما قال تعالى : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاجٍ نَبْتَلِيهِ » والإنسان الذى هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التى هى عمل بخلاف هوى النفس ، قال الله تعالى : « وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون » فعرفنا أن ما جعل لنا في الدنيا من اقتضاء الشهوات بالأكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكم آخر ^(١) وهو تعلق البقاء المقدور بتماطيها ، إلا أن في الناس مطيعاً وعاصياً ، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الأمر ، والعاصى يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقين ، وللمطيع الثواب باعتبار قصده إلى الإقدام عليه ، والعاصى مستوجب للعقاب باعتبار قصده في اتباع هوى النفس الأمارة بالسوء ، تبارك الله الحكيم الخبير القدير ، هو مولانا ، فنعم المولى ونعم النصير .

فصل في بيان المشروعات من العبادات وأحكامها

قال رحمه الله : هذه المشروعات تنقسم على أربعة أقسام : فرض وواجب وسنة ونفل . فالفرض اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وهو مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، وفي الاسم ما يدل على ذلك كله ؛ فإن الفرض لغة التقدير ، قال الله تعالى : « فنصف ما فرضتم » : أى قدرتم بالتسمية ، وقال تعالى : « سورة أنزلناها وفرضناها » : أى قطعنا الأحكام ^(٢) قطعاً ، وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدة الرعاية في الحفاظ لأنه مقطوع به وما ينبئ عن التخفيف لأنه مقدر متناه كيلا يصعب علينا أدائه ، ويسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ . وبيان هذا القسم في الإيمان بالله تعالى ، والصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ فإن التصديق بالقلب

(١) وفي الهندية : بل الحكمة أخرى

(٢) وفي العثمانية : فيها قطعاً .

والإقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به ، إلا أن التصديق مستدام في جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحال ، والإقرار لا يكون واجباً في جميع الأحوال وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذر بحال ، والعبادات التي هي أركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها . وحكم هذا القسم شرعاً أنه موجب للعلم باعتقاداً باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده ، وموجب للعمل بالبدن للزوم الأداء بدليله ، فيكون المؤدى مطيعاً لربه والتارك للأداء عاصياً ؛ لأنه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الأداء فيما هو من أركان الدين ؛ لا من أصل الدين إلا أن يكون تاركاً على وجه الاستخفاف فإن استخفاف أمر الشارع^(١) كفر ، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالتارك من غير عذر ، فاسق لخروجه من طاعة ربه ، فالفسق هو الخروج ، يقال : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها ، ولهذا كان الفاسق مؤمناً لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً ، ولكنه خارج من الطاعة عملاً ، والكافر رأس الفساق في الحقيقة إلا أنه اختص باسم هو أعظم في الذم ، فاسم^(٢) الفاسق عند الإطلاق يتناول المؤمن العاصي باعتبار أعماله .

فأما الواجب فهو ما يكون لازم الأداء شرعاً ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة ، والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط ، قال الله تعالى : « فإذا وجبت جنوبها » : أي سقطت على الأرض ، فما يكون ساقطاً على المرء عملاً بلزومه إياه من غير أن يكون دليلاً موجباً للعلم قطعاً يسمى واجباً ، أو هو ساقط في حق الاعتقاد قطعاً وإن كان ثابتاً في حق لزوم الأداء عملاً ، والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر ، ومنه سمي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال ، ويسمى السقوط على الأرض وجوباً لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي ، فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً ؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤد ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجباً ، وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهي الاضطراب قال القائل :

(١) وفي النهاية : الاستخفاف بأوامر الشرع .

(٢) وفي النهاية : واسم .

وللفؤاد وَجِيبٌ تَحْتَ أَهْرِهِ لَدَمَ الْغَلَامِ وَرَاءَ الْغَيْبِ ^(١) بِالْحَجَرِ

أى اضطراب ، فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب فسمى واجباً ، وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة ، وتعديل الأركان ، والطهارة في الطواف ، والسمى في الحج وأصل العمرة والوتر . والشافعى ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض ، فإن كان إنكاره ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم ، وإن كان للحكم فهو إنكار فاسد ؛ لأن ثبوت الحكم بحسب الدليل ، ولا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق في الدليل فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوى وهو دليل موجب للعمل بحسن ^(٢) الظن بالراوى وترجح جانب الصدق بظهور عدالته ، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده ؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين ، ويجب العمل به لأن دليله موجب للعمل ويضلل جاحده إذا لم يكن متأولاً بل كان راداً لخبر الواحد ، فإن كان متأولاً في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضل ، ولوجوب العمل به يكون المؤدى مطيعاً والتارك من غير تأويل عاصياً مماقياً ، وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ فلا يثبت إلا بما يثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد ، فكذلك لا تثبت الزيادة فلا يكون موجباً للعمل بهذا المعنى ولكن يجب العمل به ؛ لأن في العمل تقرير الثابت بالنص لا نسخ له ، إلا أن هذا يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكى عن يوسف بن خالد السميتى رحمه الله : قدمت على أبى حنيفة رضى الله عنه فسألته عن الصلاة المفروضة كم هى ؟ فقال : خمس ، فسألته عن الوتر ، فقال : واجب ، فقلت لقله تأملنى : كفرت ^(٣) فتبسم فى وجهى ، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرق كما بين السماء والأرض ، فيرحم الله أبأ حنيفة ويجازيه خيراً على ما هدأتى إليه . وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به ، وهو قوله تعالى : « فاقراءوا ما نيسر من القرآن » وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد

(١) اللدم : الدق . والغيب : الخائض — هامش الثمانية .

(٢) وفى الثمانية : لحسن .

(٣) قال لأبى حنيفة كفرت وإنما أضاف إلى نفسه تعظيماً لأستاذه وهذا من المعارض —

فمن جعل ذلك فرضاً كان زائداً على النص ، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مقرراً للثابت بالنص على حاله وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجهه ، وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذى فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل . وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالنص ، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كننا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجة ، ولو لم ندخل نقصاناً في الصلاة بترك التعديل كننا حططنا عن درجته من حيث إنه موجب للعمل . وكذلك الوتر فإنه ثابت بخبر الواحد ، فلم يثبت صفة الوجوب فيه عملاً كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجباً للعمل ، ولو جعلناه فرضاً كننا قد ألحقنا خبر الواحد بالنص الذى هو مقطوع به . وكذلك شرط الطهارة في الطواف فإن فرضية الطواف بدليل مقطوع به ، واشترط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة ، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقاً لدليله (١) بالنص المقطوع به ، والقول بأنه يتمكن نقصان (٢) في الطواف حتى يعيد ما دام بمكة وإذا رجع إلى أهله يجبر النقصان بالدم يكون عملاً بدليله كما هو موجهه . وكذلك ترك الطواف بالحطيم ، فإن كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد . وكذلك السعي فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص عليه في الكتاب : « فلا جناح عليه أن يطوّف بهما » وهذا لا يوجب الفرضية . وكذلك العمرة ثبوتها بخبر الواحد ، فأما الثابت بالنص : « والله على الناس حج البيت » وهذا لا يوجب نوعين من الزيارة قطعاً ، والأضحى وصدة الفطر على هذا أيضاً تخرج .

وأما السنة : فهي الطريقة المسلوكة في الدين ، مأخوذة من سنن الطريق ، ومن قول القائل : سنّ الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه ، وهو اشتقاق معروف ، والمراد به شرعاً ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة (٣) بعده عندنا . وقال

(١) وفي العثمانية : لدليل فيه شبهة .

(٢) كذا في النسخ ، ولعل الصواب النقصان أو نقصاناً ، والله أعلم .

(٣) وفي العثمانية والهندية : أو أصحابه .

الشافعي : مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ، وهذا لأنه لا يرى تقليد الصحابي ويقول : القياس مقدم على قول الصحابي فإنما يتبع حجته لأفعله ، وقوله بمنزلة من بعد الصحابة فإنه يتبع حجته لا مجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الإجماع ؛ ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب رضى الله عنه : إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية : السنة^(١) تنصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك قوله في استحقاق الفرقة بسبب المعجز عن النفقة : السنة أنها تنصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم [وكذلك قوله في أن الحر لا يقتل بالعبد : السنة تنصرف إلى سنة رسول الله عليه السلام^(٢)] فأما عندنا إطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فمليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين^(٣) ، وقال عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عَصُوا عليها بالتّواجد » إذا ثبت هذا فنقول : حكم السنة هو الاتباع ، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلًا ، وكذلك الصحابة بعده ، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين ، فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول رحمه الله : السنة سنتان : سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها حسن وتركها لأبأس به ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها ، والثاني نحو ما نقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه وركوبه ؛ وسننه في العبادات متبوعة أيضاً ؛ فمنها ما يكره تركها ، ومنها ما يكون التارك مسيئاً ، ومنها ما يكون

(١) أى السنة هكذا بخلاف الخبر — هامش الثمانية .

(٢) ما بين الربيعين زيادة من الثمانية .

(٣) أى حين توفي عمر وترك الأمر شورى بين ستة نفر — هامش الثمانية .

المتبع لها محسناً ولا يكون التارك مسيئاً ، وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله يكره وقد أساء ولا بأس به ، وحيث قيل ^(١) يبعد فهو دليل الوجوب ، وعلى هذا الخلاف قول الصحابي : أمرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا لا يقتضي مطلقه أن يكون الأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الشافعي مطلقه يقتضي ذلك ، وقد ^(٢) كانوا يطلقون لفظ الأمر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، كما كانوا يطلقون لفظ السنة على سنة الصالحين ، وتام بيان هذا يتأتى في موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما النافلة : فهي الزيادة ، ومنه تسمى ^(٣) الغنيمة نفلاً لأنه زيادة على ما هو المقصود بالجهد شرعاً ، ومنه سمي ولد الولد نافلة لأنه زيادة على ما حصل للمرء بكسبه ، فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لاعتنا ، والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسناً في ذلك ولا يكون ملوماً على تركه فهو والنفل سواء ، وحكمه شرعاً أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا قلنا : إن الشفع الثاني من ذوات الأربع في حق المسافر نفل ؛ لأنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا جوزنا صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام ، وراكباً مع القدرة على النزول بالإيماء في حق الراكب وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة ؛ لأنه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقيد بوقت ، وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج ظاهر ، فلدفع الحرج جوزنا الأداء على أي وصف يشرع ^(٤) فيه لتحقيق كونه زيادة لنا . وقال الشافعي : آخره من جنس أوله نفل فكما أنه مخير في الابتداء بين أن يشرع وبين أن لا يشرع لكونه نفلاً فكذلك يكون مخيراً في الانتهاء ، وإذا ترك الإتمام فإنما ترك أداء النفل وذلك لا يلزمه شيئاً كما في المظنون . وقلنا نحن : المؤدى موصوف بأنه لله تعالى وقد صار مسلماً بالأداء ، ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق ، وهذا التحرز

(١) وفي العثمانية : يقول .

(٢) وفي الهندية : فقد .

(٣) وفي الهندية : سمي .

(٤) وفي العثمانية والهندية : نشط .

لا يتحقق إلا بالإتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزى عبادة فيجب الإتمام لهذا وإن كان في نفسه نفلاً ، ويجب القضاء إذا أفسده لوجود التعمدى فيما هو حق الغير بمنزلة المنذور ، فالمنذور في الأصل مشروع نفلاً ولهذا يكون مستداماً كالنوافل إلا أن مراعاة التسمية بالنذر يلزمه أداء المشروع نفلاً ، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلأن يجب الإتمام لمراعاة ما وجد منه الابتداء ابتداء كان أولى ، وهو نظير الحج فإن المشروع منه نفلاً يصير واجب الأداء لمراعاة التسمية حقاً للشرع ، فكذلك الإتمام بعد الشروع في الأداء يجب حقاً للشرع ، وهذا^(١) هو الطريق في بيان الأنواع الأربعة . ومما هو ثابت بخبر الواحد أيضاً تأخير المغرب للحاج إلى أن يجمع بينه وبين المشاء في وقت المشاء بالمزدلفة ؛ فإنه ثابت بقوله عليه السلام لأسماء بن زيد رضي الله عنهما « الصلاة أمامك » ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لو صلى المغرب في الطريق في وقت المغرب يلزمه الإعادة بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر ؛ فإذا طلع الفجر يسقط^(٢) عنه الإعادة ؛ لأن الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما في وقت المشاء وقد تحقق فوات هذا العمل بطلوع الفجر ، فلو أزمناه القضاء مطلقاً كنا قد أفسدنا ما أداه أصلاً وذلك حكم ترك الفريضة ، فكذلك الترتيب بين الفوائت ، وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل ما لم يتضيق الوقت ؛ لأن عند التضيق تتحقق^(٣) المعارضة تمنع هذا الوقت لأداء فرض الوقت ، وكذلك عند كثرة الفوائت لأن الثابت بخبر الواحد الترتيب عملاً وبعد التكرار في الفوائت يتحقق فوات ذلك ، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا ترك صلاة ثم صلى شهراً وهو ذاكر لها فليس عليه إلا قضاء الفائتة ، لأن فساد الخمس بمدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقاً وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملاً عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة ، والله أعلم .

(١) وفي العثمانية والهندية : هذا .

(٢) وفي العثمانية : سقط .

(٣) وفي العثمانية : تحققت .

فصل في بيان العزيمة والرخصة

قال رحمه الله : العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلاً بعارض . سميت عزيمة لأنها من حيث كونها أصلاً مشروعاً في نهاية من الوكادة والقوة حقاً لله تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده ، وله الأمر بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وعلينا الإسلام والالتقياد .

والرخصة : ما كان بناء على عذر يكون للعباد ، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم ، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد^(١) يتفاوت حكم ما هو رخصة . والاسمان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا ؛ لأن العزم في اللغة هو : القصد المؤكد ، قال الله تعالى : « فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً » : أى قصداً متاً كذا في العصيان ، وقال تعالى : « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل » ومنه جعل العزم يمينا ، حتى إذا قال القائل : أعزم كان خالفاً ؛ لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين . والرخصة في اللغة عبارة عن : اليسر والسهولة ، يقال : رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة وجود الأشكال وقلة الرغائب فيها ، وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الإباحة على طريق التيسير ، يقول الرجل لغيره : رحصت لك في كذا ، أى أبجته لك تسيراً عليك ، وقد بينا ما هو العزيمة في الفصل المتقدم ؛ فإن النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة ، ولهذا لا تحتتمل التغير بمذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة . وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة لأنها شرعت جبراً للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض ، أو قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من أداء الفرائض ، من حيث إنهم لما رغبوا في أداء النوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبته في أداء الفرائض بطريق الأولى ، والأول أوجه ، فهذا الذى قالوا مقصود الأداء ، فأما النوافل^(٢) فمشروع ابتداء مستدام لا يحتتمل التغير بعارض يكون من العباد .

وأما الرخصة قسماً : أحدها حقيقة والآخر مجاز ، فالحقيقة نوعان : أحدها أحق من الآخر ، والمجاز نوعان أيضاً : أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازاً .

(١) وفي الهندية والعثمانية : في أعذار العباد .

(٢) وفي العثمانية : النفل .

فأما النوع الأول فهو : ما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه ، ففي ذلك الرخصة الكاملة بالإباحة لعذر البعد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وذلك نحو إجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الإكراه ؛ فإن حرمة الشرك باثة لا ينكسف عنه لضرورة وجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً ومع هذا أبيع لمن خاف التلف على نفسه عند الإكراه إجراء الكلمة رخصة له ؛ لأن في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى ويأجراه الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى ؛ فإن التصديق بالقلب باق والإقرار الذي سبق منه مع التصديق صح إيمانه ، واستدامة الإقرار في كل وقت ليس بركن إلا أن في إجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة ، وفي الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة ، لأن الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة في الدين وما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون أفضل ، والترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعى في دفع سبب الهلاك عنها ، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأتهم ، والأول عزيمة حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً ، وعلى هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك ؛ فإن السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقاً لله تعالى قائم ولكن يرخص له في الترك ، والتأخير بعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن شد المعاضد عنه ، ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى يقتل كان مأجوراً لأنه مطيع ربه فيما صنع ، وفي هذا الفصل يباح له الإقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا يتمكن من منعهم عن المنكر ، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسمعه الإقدام ، لأن الفسقة معتمدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثراً في باطنهم لا محالة وإن لم يكن مؤثراً في ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند إقدامه على الأمر بالمعروف وإن قتلوه والقصود تفريق جمعهم ، وأما المشركون غير معتمدين لما يأمرهم به المسلم فلا يتفرق جمعهم بصنيعه فإذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيعاً نفسه في الحملة عليهم ، ملقياً بيده إلى التهلكة لأن يكون عاملاً لربه في إعزاز الدين . وكذلك تناول مال الغير بغير إذنه للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك ، ولهذا وجب الضمان

حقاً له ، وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الإكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وكذلك إباحة الإفطار في رمضان للمكروه ، وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم . ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم في الكل واحد له أن يرخص بالإقدام على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه فذلك واسع له ، تيسيراً من الشرع عليه ، وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن في الامتناع عاملاً في إتلاف نفسه بل يكون متمسكاً بما هو العزيمة .

والنوع الثاني : ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجباً لحكمه إلا أن الحكم متراح عن السبب [فلكون السبب القائم موجباً للحكم كانت الاستباحة ترخصاً للمعذور ولكون الحكم متراحياً عن السبب ^(١)] كان هذا النوع دون الأول ؛ فإن كمال الرخصة يبتنى على كمال العزيمة ، فإذا كان الحكم ثابتاً في السبب فذلك في العزيمة أقوى منه إذا كان الحكم متراحياً عن السبب ، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات ، والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال ، فالحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات المطلق متراح عن السبب في القرون بشرط الخيار أو الأجل ، وبيان هذا النوع في الصوم في شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعاً وهو شهود الشهر قائم ، ولهذا لو أديا كان المؤدى فرضاً ولكن الحكم متراح إلى إدراك عدة من أيام آخر ، ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شيء ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية عنهما ، لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية ؛ والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل . ثم قال الشافعي رحمه الله : لما كان حكم الوجوب متأخراً ^(٢) إلى إدراك عدة من أيام آخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء متراحياً بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام آخر ، وقلنا نحن : الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخص بالفطر للمسقة التي تلحقه بالصوم في المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدى للصوم عاملاً لله تعالى في إدراك الفرائض ، والترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فالأول عزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن

(١) زيادة من الهندية والمثانية .

(٢) وفي المثانية : متراخياً .

في معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر ، فمن وجه الصوم مع الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر وإن كان أشق على بدنه ، ومن وجه الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لكيلا تجتمع عليه مشقتان في وقت واحد : مشقة السفر ومشقة أداء الصوم ، وإذا كان في كل جانب نوع ترفه بخير بينهما للتيسير عليه ، وبعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعاً فيه عاملاً لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر ؛ لأنه إن صام^(١) فمات كان قتيلاً الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلاً نفسه وعلى المرء أن يتحرز عن قتل نفسه ، بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم ، فأما هو في الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديم للعبادة ، مظهر للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالى ، وذلك عمل المجاهدين .

وبيان النوع الثالث في الإصر^(٢) والأغلال التي كانت على من قبلنا ، وقد وضعها الله تعالى عنا ، كما قال تعالى : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وقال تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا إصراً » الآية ، فهذا النوع غير مشروع في حقنا أصلاً ، لا بناء على عذر موجود في حقنا بل تيسيراً وتخفيفاً علينا ، فكانت رخصة من حيث الاسم مجازاً وإن لم تكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع والنسخ أصلاً في حقنا ؛ فإن حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم ، ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازاً .

وأما بيان^(٣) النوع الرابع فما يستباح تيسيراً لخروج السبب من أن يكون موجبا للحكم مع بقاءه مشروعاً في الجملة ؛ فإنه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازاً ، ومن حيث إنه بقي السبب مشروعاً^(٤) في الجملة يشبه

(١) وفي العثمانية والهندية : لو صام .

(٢) الإصر : الحمل الثقيل ، والأغلال : الأمور العاقة — هامش العثمانية .

(٣) لفظ (بيان) ساقط من العثمانية والهندية .

(٤) أي بقاء السبب مشروعاً — هامش العثمانية .

النوع الثاني وهو أن الترخص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه .

وبيان هذا النوع في فصول : منها السَّلَم فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم والسلم نوع بيع ، واشتراط المينة في المبيع المشروع قائم في الجملة ثم سقط هذا الشرط في السلم أصلاً حتى كانت المينة في السلم فيه مفسدة للمقد لا مصححة ، وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويتوصل صاحب الدرام إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة من حيث إخراج السبب من أن يكون موجباً اعتبار المينة فيه مع بقاء هذا النوع من السبب موجباً له في الجملة . وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة لليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ، ولهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة في الرجلين ، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجله ، فمرفنا أن التيسير من حيث إخراج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملاً في الرجل ما دام مستتراً بالخف ، وتقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث ما لم يخلهما مع بقاء أصل السبب في الجملة . وكذلك الزيادة في مدة المسح للمسافر فإنه رخصة من حيث إن السبب لم يبق في حقه موجباً غسل الرجل بعد مضي يوم وليلة ما لم ينزع الخف ، وعلى هذا ما ذكر^(١) في كتاب الإكراه أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو للإكراه فإنه لا يسمعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثماً ؛ لأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله تعالى : « إلا ما اضطررتم إليه » فالستنى لا يتناول الكلام موجباً لحكمه ، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلاً ، فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد خرج به السبب من أن يكون موجباً للحكم في حقه ويلتحق الحرام في هذه الحالة في حقه بالحلال لما انعدم سبب الحرمة في حقه ، ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون آثماً ؛ يوضحه أن سبب الحرمة

(١) وفي العمانية والهندية : وعلى هذا ذكر .

وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق في إتلاف الكل ، فكان الامتناع في هذه الحالة إنلافاً للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعاً لربه بل يكون متلفاً نفسه بترك الترخص فيكون آثماً .

ومن هذا النوع ما قال عفاؤنا رحمهم الله : إنه لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً في سفره وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً ؛ لأن السبب لم يبق في حقه موجباً إلا ركعتين فكانت الآخرين نفلاً في حقه ؛ ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل ، وخطئ النفل بالفرض قصداً لا يحل ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض يكون مفسداً للفرض فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته . والشافعي رحمه الله يقول : السبب الموجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص له في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فإن أكل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه فيستوى هو والمقيم في ذلك ، كما إذا صام المسافر في شهر رمضان ، وجعل معنى الرخصة في تخييره بين أن يؤدي فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدي ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدي فرض الوقت بالجمعة ركعتين وبين أن يؤدي بالظهر أربعاً . وهذا غلط منه يتبين عند التأمل في مورد الشرع على ما روى أن عمر رضي الله عنه قال : يارسول الله ما بالناس نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون ؟ فقال : « هذه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته » ونحن نعلم أن المراد التصديق بالإسقاط عنا وما يكون واجباً في الزمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين ، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد بالرد كالعفو عن القصاص ، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة ، فهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصديق ؛ فإن معنى الترخص في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير ؛ فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخير وتمليكه منه وذلك لا يتحقق هنا ، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء ، قال الله تعالى « ليلوكم أيكم أحسن عملاً » وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة في أصل الوجوب أو في مقدار الواجب يعلم معنى

الابتلاء ، وبهذا تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم « فاقبلوا صدقته » بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به ، وهكذا نقول في الصوم إلا أن الرخصة هناك في تأخير الحكم عن السبب وليس للعباد^(١) اختيار في رد ذلك إلا أن أصل السبب موجب في حقه ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام آخر . وبيان هذا في قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله وضع عن المسافر شرط الصلاة » وأداء الصوم يحقق ما ذكرنا أن المشيئة التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد أصلاً ؛ فإن ذلك ربوبته^(٢) ، وذلك معنى قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » : أى يتعالى أن يكون له رفيق فيما يختار ، ويتعالى أن يكون له اختيار لدفع ضرر عنه ، وهذا هو الاختيار الكامل ، فأما الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك في أن يجر إلى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه ضرراً . ألا ترى أن الله تعالى خير الخائفين الأنواع الثلاثة في الكفارة ليحصل للكفر الرفق لنفسه باختياره الأيسر عليه وهذا لا يتحقق في التخير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بوجه ، وسواء صلى ركعتين أو أربعاً فهو ظهر وبيداهة العقول يعلم أن الرفق متعين في أداء الركعتين ، فمن قال بأنه يتخير بين الأقل والأكثر من غير رفق له في ذلك فإنه لا يثبت له خياراً يليق بالعبودية والعجز ؛ وخطأ هذا غير مشكل ، ومن يقول بأن للعبد أن يرد ما أسقط الله تعالى عنه بطريق التصديق عليه نخطؤه لا يشكل أيضاً لأن عفو الله تعالى عن العباد في الآخرة لا يقول فيه أحد من العقلاء إنه يرتد برد العبد وإنه تخير للعبد ، وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة لأن الجمعة غير الظهر ، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً ، فأما ظهر المقيم وظهر المسافر فواحد في الحكم فبالاختيار بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق فيه . ونظير هذا العبد الجاني إذا جنى جناية يخير المولى بين الدفع والفداء فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالجناية أو كان الجاني مدبراً تكون على المولى قيمته ولا خيار له في ذلك ؛ لأن الجنس لما كان واحداً فالرفق كله متعين في الأقل . وكذلك من اشترى شيئاً لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقيق معنى الرفق باسترداد الثمن عند فسخ

(١) وفي الثمانية : للعبد .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ربوبية .

البيع ، وفي السلم لا يثبت خيار الرؤية لأن برد المقبوض لا يتوصل إلى الرفق باسترداد الثمن ولكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق .

فإن قيل : معنى الرفق هنا يتحقق من حيث إن ثوابه في أداء الأربع أكثر وأداء الركعتين على بدنه أيسر فالتخيير لهذا المعنى . قلنا : أحكام الدنيا لا نبني^(١) على ما هو من أحكام الآخرة وهو نيل الثواب مع أن الثواب كله في امتثال الأمر بأداء الواجب لا في عدد الركعات ، فإن جمعة الحر في الثواب لا يكون دون ظهر العبد ، وفجر القيم في الثواب لا يكون دون ظهره ، فعرفنا أن هذا المعنى لا يتحقق في ثواب^(٢) الصلاة أيضاً وإنما يتحقق معنى الرفق في الصوم من الوجه الذي قررنا أن في الفطر نوع رفق له وفي الصوم نوع رفق آخر فكان التخيير بينهما مستقيماً . ويخرج على هذا من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة على قول محمد رحمه الله ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام لأنهما مختلفان حكماً ، ففي صوم سنة وفاء بالمنذور وأداء ما هو قرينة ابتداء ، وصوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين ، وقد بينا أن التخيير عند المغايرة يتحقق فيه معنى الرفق ، ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور في حق موسى عليه السلام أنه فيما التزمه من الصداق بين الأقل والأكثر في جنس واحد ، كما قال تعالى « على أن تأجرني ثمانى حِجَجٍ فإن أتمت عشراً فمن عندك » لأن الزيادة على الثمانى كان فضلاً من عنده متبرعاً به ، فأما الواجب من الصداق وهو الأقل عندنا . هكذا في مسألة الخلاف فالفرض ركعتان عندنا^(٣) والزيادة عليه نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض ، والله أعلم .

باب أسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الأسماء أربعة : الخاص والعام والمشارك والمؤول . فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد ، وكل اسم لسمى معلوم على

(١) وفي الهندية : تبنى .

(٢) لفظ (ثواب) ساقط من العثمانية والهندية .

(٣) وفي الهندية : عيناً .

الانفراد ، ومنه يقال : اختص فلان بملك كذا : أى انفرد به ولا شركة للغير معه ، وخصنى فلان بكذا : أى أفرده لى ، وفلان خاص فلان ، ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة ، ومعنى الخصوص فى الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك ، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان ، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل ، وإذا أريد به خصوص العين قيل زيد .

وأما العام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى ، ونعنى بالأسماء هنا السميات ، وقولنا لفظاً أو معنى تفسير للانتظام : أى ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرة كقولنا زيدون ، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما . ومعنى العموم لغة : الشمول ، تقول العرب : عمهم الصلاح والعدل : أى شملهم ، وعم الخصب : أى شمل البلدان أو الأعيان ، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة ، والقراة إذا اتسعت انتهت إلى العمومة ، فكل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء سمي عاماً لمعنى الشمول ، وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا .

وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعانى ، وهذا غلط منه ، فإن تعدد المعانى لا يكون إلا بعد التباين والاختلاف ، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما^(١) وإنما يحتمل أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ وهذا يكون مشتركاً لا عاماً ولا عموم للمشارك عندنا ، وقد نص الجصاص فى كتابه على أن المذهب فى المشترك أنه لا عموم له ، فعرفنا أن هذا سهو منه فى العبارة أو هو مؤول ، ومراده أن المعنى الواحد باعتبار أنه يعم المحال يسمى معانى مجازاً ؛ فإنه يقال : مطر عام لأنه عم الأمكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد المحال الذى تناوله سماه معانى ، ولكن هذا إنما يستقيم إذا قال : ما ينتظم جمعاً من الأسماء والمعانى .

قال رضى الله عنه : وهكذا رأيت فى بعض النسخ من كتابه ، فأما قوله أو المعانى فهو مبهو منه ، وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة فى المعانى والأحكام كما هو فى الأسماء والألفاظ . ويقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ ، وهذا غلط أيضاً فإن المذهب أنه لا عموم للمعانى حقيقة وإن كان

(١) وفى الهندية : لا ينتظمها بتأنيث الضمير .

يوصف به مجازاً ، وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان إبطال القول بتخصيص
العلل الشرعية .

وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسامٍ لا على سبيل الانتظام
بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد ، وإذا تعين الواحد
مراداً به انتفى الآخر ، مثل اسم العين فإنه للناظر ، ولعين الماء ، وللشمس ، وللميزان ،
وللتقدم من المال ، وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على
احتمال كون كل واحد مراداً بانفراده عند الإطلاق ، وهذا لأن الاسم يتناول كل واحد
من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر ، وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم
المعاني المختلفة . وبيان هذا في لفظ البيزونة فإنه يحتمل معنى الإبانة ومعنى البين
ومعنى البيان ، يقول الرجل بان فلان عني : أى هجرني ، وبان العضو من الجسم : أى
انفصل ، وبان لى كذا : أى ظهر ، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعاني ولكن
يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً ولهذا سميناه مشتركاً ، فالاشتراك عبارة عن
المساواة ، وفي الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقى المراد به مجهولاً لا يمكن العمل
بمطلقه في الابتداء بمنزلة المجهول إلا أن الفرق بين المشترك والمجهول أنه قد^(١) يتوصل
إلى العمل بالمشارك عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح بعض الاحتمالات ويعرف أنه
هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر ، والمجهول مالا يستدرك به المراد بمجرد
التأمل في صيغة اللفظ مالم يرجع في بيانه إلى المجهول ليصير المراد بذلك البيان
معلوماً لا بدليل في لفظ المجهول . وبيان المشترك في لفظ القرء ، فبين العلماء
اتفاق أنه يحتمل الأطهار ويحتمل الحيض وأنه غير منتظم لهما بل إذا حملناه
على الحيض لدليل في اللفظ وهو أن المرأة لا تسمى ذات القرء إلا باعتبار الحيض
فينتفى كون الأطهار مراداً عندنا ، وإذا حمله الخصم على الأطهار لدليل في اللفظ
وهو الاجتماع أخرج الحيض من أن يكون مراداً باللفظ . وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم
الله : لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ؛
لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به هو المولى الأعلى ويحتمل الأسفل وفي

(١) لفظ (قد) ساقط من العثمانية والهندية .

المعنى تنافير ، فالوصية للأعلى بمعنى المجازاة وشكراً للنعم ، وللأسفل للزيادة في الإنعام والترحم عليه ، ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعاً للمنايرة بينهما فبقى الموصى له مجهولاً . ولو حلف لا يكلم مواله يتناول يمينه الأعلى والأسفل جميعاً باعتبار أن المعنى الذى دعاه إلى اليمين غير مختلف فى الأعلى والأسفل ، فلا يجاد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام ، فإن اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل ، والمشارك احتمالاً الجمع من الأشياء باعتبار معان مختلفة ، فعرفنا به أن المراد واحد منها ، فاسم المولى إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركاً ، وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام .

وأما المؤول فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد ، ومن قولك آل يؤول : أى رجع ، وأوليته بكذا إذا رجعته وصرفته إليه ، ومآل هذا الأمر كذا : أى تصير عاقبته إليه ، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشارك بواسطة الأمر ^(١) ، قال تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » أى عاقبته وما يؤول إليه الأمر ، وهو خلاف الجمل ، فالمراد بالجمل إنما يعرف ببيان من الجمل وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة ، مأخوذ من قولك : أسفر الصبح إذا ^(٢) أضاء وظهر ظهوراً منتشرأ ، وأسفرت المرأة عن وجهها : أى كشفت وجهها ، وهذا اللفظ مقلوب من التفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » يعنى قطع القول بأن المراد هذا برأيه ، فإن من فعل ذلك فكأنه نصب نفسه صاحب الوحى فليتبوأ مقعده من النار ، وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة ، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأى ، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعاً بلا شبهة فإنه داخل فى جملة من تناولهم هذا الحديث . وصار الحاصل أن العام أكثر انتظاماً للمسميات من الخاص ، والخاص فى معرفة المراد به أثبت من المشترك ، فى المشترك احتمال غير المراد ^(٣) ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت ، والمشارك فى إمكان معرفة المراد عند

(١) وفى الثمانية : الرأى .

(٢) وفى الثمانية والهندية : أى .

(٣) وفى الثمانية والهندية : احتمال المراد .

التأمل في لفظه أقوى من الجمل فليس في الجمل إمكان ذلك بدون البيان على ما ذكره في بابه ، إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان حكم الخاص

قال رضى الله عنه : حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة ، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا ، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى : « ثلاثة قروء » : إن المراد الحيض ؛ لأننا لو حملناه على الأطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث ، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كواحد ، واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه ، بمنزلة اسم الفرد فإنه لا يحتمل العدد ، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى ؛ ففي حمله على الأطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للتصير إليه ، وقلنا في قوله : « اركعوا واسجدوا » إن فرض الركوع يتأدى بأدنى الانحطاط ؛ لأن اللفظ لغة موضوع للميل عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، فالحاق صفة الاعتدال به ليكون فرضاً ثابتاً بهذا النص لا يكون عملاً بما وضع له هذا الخاص لغة ، ولكن إما يكون وفي العثمانية إنما يثبت بصفة الإعتدال بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل ممكناً للنقصان في الصلاة إذا تركه ولا يكون مفسداً للصلاة ؛ لأن ذلك حكم ترك الثابت بالنص ، ومن ذلك قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو : الدوران حول البيت ، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضاً لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له وجعل الطهارة واجباً فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملاً بموجب كل دليل ؛ فإن ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل بتركه يتمكن النقصان في العمل شرعاً فيؤمر بالإعادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان ، ومن ذلك قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية فإن اللفظ موضوع لغة لنفسل هذه الأعضاء ،

ففرضية الفصل في المفسولات والمسح في المسوحات^(١) ثابت بهذا النص ، واشتراط النية والموالاة والترتيب والتسمية ليكون فرضاً لا يزول الحدث بدونها مع وجود الفصل والمسح لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له ، وجعل ذلك واجباً أو سنة للإكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملاً بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل . فتبين أن فيما ذهب إليه الخصم حط درجة النص عن مرتبته أو رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحاً . وقال الشافعي في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » : فإن القطع لفظ خاص لمعنى معلوم ، فإبطال عصمة المال والتقوّم الذي كان ثابتاً قبل فعل السرقة أو بعده قبل القطع لا يكون عملاً بهذا الخاص ، بل يكون زيادة أثبتموه بالرأى أو بخبر الواحد ، فقد دخلتم فيما أيتّم . ولكننا نقول : ما أثبتنا ذلك إلا بلفظ خاص في الآية وهو قوله تعالى : « جزاء بما كسبنا نكالاً من الله » فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة أفعال العباد ، فثبت بهذا اللفظ الخاص أن القطع حق الله تعالى خالصاً ، وتبين به أن سببه جنائية على حق الله تعالى ، ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتقوّم في المروق ، فبه يتبين أن العصمة والتقوّم عند فعل السرقة صار حقاً لله تعالى حيث وجب القطع باعتباره حقاً له ويتم ذلك بالاستيفاء ؛ لأن ما يجب حقاً لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء إذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء ، وبهذا التحقيق تبين أن العصمة والتقوّم لم يبق حقاً للعبد فلا يجب الضمان به ، أو عرفنا ذلك من قوله تعالى : « جزاء بما كسبنا^(٢) » فإن الجزاء لغة يستدعى الكمال ، من قولهم : جزى : أى قضى ، أو جزأ بالهمزة : أى كفى ، وكمال الجزاء باعتبار كمال السبب ، وهو أن يكون الفعل حراماً لعينه ، فمع بقاء التقوّم^(٣) والعصمة حقاً للمالك لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره وهو حق المالك ، فعرفنا أنه لم يبق العصمة والتقوّم في المحل حقاً للعبد عندنا باعتبار خاص منصوح عليه ، ولا يدخل عليه الملك فإنه يبق للمالك حتى يسترده إن كان قائماً بعينه ؛ لأن مع بقاء الملك له لاتندم صفة الكمال في السبب وهو كون

(١) وفي الثمانية : في المسوح .

(٢) وفي الثمانية والهندية : جزاء فإن .

(٣) وفي الثمانية والهندية : العصمة والتقوّم .

الفعل حراماً لعينه ؛ ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبق مملوكاً ويكون الفعل فيه حراماً لعينه حتى يجب الحد بشره ، ولكن لم يبق معصوماً متقوماً لأنه حينئذ يكون بمنزلة عصير الغير فلا يكون شره حراماً لعينه . ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوى في محل مملوك ، فأما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السبب بخصومته عند الإمام ؛ ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك نقيم الحد بخصومة المكاتب والعبد المأذون^(١) المستغرق بالدين في كسبه والمتولى في مال الوقف ، ونحن إنما جعلنا ماوجب القطع باعتباره حقاً لله تعالى لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك في العصمة والتقوى دون أصل الملك . ومن هذه الجملة قوله تعالى : « أن تبتغوا بأموالكم » فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد ، والباء للإلصاق ، فثبت له اشتراط كون المال ملصقاً به بالابتغاء تسمية أو وجوباً ، والقول بتراخي عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم في المفوضة أنه لا يجب المهر لها إلا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص ، فيكون في معنى النسخ له ولا يجوز المصير إليه بالرأى . ومن ذلك قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » فالفرض لمعنى معلوم لغة وهو التقدير والكتابة في قوله تعالى : « فرضنا » لمعنى معلوم لغة وهو إرادة التكلم نفسه ، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً بل يكون بإيجاب أصله بالعقد وبيان مقداره مفوضاً إلى رأى الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص ، فإنما العمل به فيما قلنا إن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لاختياره فيه للزوجين . ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعي في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » إن كلمة « حتى » موضوع لمعنى لغة وهو الغاية والنهاية ، فجعله لمعنى موجب حلاً حادثاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وإنما العمل به في أن يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق ولا تصور للنهاية قبل وجود أصل الشيء ؛ فإن المنتهى بالغاية بعض الشيء فكيف يتحقق قبل وجود أصله ! بل يكون وجود الزوج الثانى في هذه الحالة كعدمه . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : ما تناوله هذا الخاص فهو غاية لما وضع

(١) لفظ (المأذون) ساقط من العثمانية والهندية .

اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني ؛ فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى المقد ، والمراد المقد هنا بدليل الإضافة إلى المرأة ، وإنما يضاف إليها المقد لتحقيق مباشرته منها ، ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل الفعل لا مباشرة للوطء ، فأما شرط الدخول فأثبتناه بحديث مشهور وهو ما روى أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن رفاعة طلقني فبت طلاقاً فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير^(١) فلم أجد معه إلا مثل هذه وأشارت إلى هدبة ثوبها ، كانت تهمة بالعتة ، فقال : « أريدن أن ترجعي إلى رفاعة ؟ » فقالت : نعم ، فقال : « لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك » ففي اشتراط الوطء للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل . وقال عليه السلام : « لمن الله المحلل والمحلل له » ولا خلاف بين العلماء أن الوطء من الزوج الثاني شرط لحل العود إلى الأول بهذه الآثار ، فنحن عملنا بما هو موجب أصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجباً للحل ، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالاً بنص ليس فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته ، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملاً بكل خاص فيما هو موضوع له لغة . ومن ذلك قولنا في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحلّ له » لأن^(٢) الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور في قوله تعالى : « فيما افتدت به » يكون بياناً خاصاً أن إيقاع التطليقتين بعد الخلع متصلاً به يكون عاملاً موجباً حرمة المحل ، بخلاف ما يقوله الخصم إن المختلعة لا يلحقها الطلاق . ومن ذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان » إلى قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ففي الإضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي يكون من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وجعله طلاقاً كما هو موجب هذا الخاص يكون عملاً بالنصوص ؛ هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس .

(١) بفتح الزاي وكسر الموحدة - الإصابة ج ٤ ص ١٥٩

(٢) وفي العثمانية : أن .

فصل فى بيان حكم العام

قال بعض التأخرين ممن لا سلف لهم فى القرون الثلاثة : حكمه الوقف فيه ^(١) حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل ، ويسمى هؤلاء الواقفية ، إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل .

وقال الشافعى : هو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعاً بل على تجاوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل ، بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به فى الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعاً به بل مع تجاوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط ، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداءً وبخبر الواحد ، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذى لا يوجب العلم قطعاً مقدماً على موجب العام حتى جوز التخصيص بهما ، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام ؛ على هذا دلت مسائله ؛ فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام : « التمر بالتمر كيلاً بكيل » فى حكم العمل به ، وجعل هذا قولاً واحداً له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله ، فقال : يجب العمل فيهما بقدر الإمكان ^(٢) حتى يقوم دليل التخصيص ^(٣) على الوجه الذى ذكرنا .

والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله ، يستوى فى ذلك الأمر والنهى والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله ، فحينئذ يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ، فعلى ^(٤) هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله . قال محمد رحمه الله فى الزيادات : إذا أوصى بخاتم لرجل ثم أوصى بنفسه لآخر بعد ذلك فى كلام مقطوع ، فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان ؛ لأن الإيجاب الثانى فى عين ما أوجه للأول لا يكون

(١) وفى العثمانية : التوقف حتى .

(٢) وفى نسخة : مهما بقدر .

(٣) وفى العثمانية : الخصوص .

(٤) وفى العثمانية والهندية : وعلى .

رجوعاً عن الأول فيجتمع في الفص وصيتان إحداها بإيجاب عام والأخرى بإيجاب خاص ، ثم إذا ثبت المساواة بينهما في الحكم يجعل الفص بينهما نصفين . وقال في الوصايا : لو كانت الوصيتان بهذه الصفة في كلام موصول كان الفص للموصى له خاصة ؛ لأنه إذا كان الكلام موصولاً كان آخره بياناً لأوله ، فيظهر به أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص . وقال في المضاربة : إذا اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص فالقول قول من يدعى العموم أيهما كان ، فلولاً المساواة بين الخاص والعام حكماً فيما يتناوله لم يصر إلى الترجيح بمقتضى المقد . قال : وإذا أقاما جميعاً البينة وأرخ كل منهما آخرهما تاريخاً أولى سواء كان مبيناً^(١) للعموم أو الخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعاً للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة ، وظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص في العمل به ، نحو حفر^(٢) بئر الناضح فإنه رجح قوله عليه السلام : « من حفر بئراً فله مما حولها أربعون ذراعاً » على الخاص الوارد في بئر الناضح أنه ستون ذراعاً ، فرجح قوله عليه السلام : « ما أخرجت الأرض فيه العُشر » على الخاص الوارد بقوله عليه السلام : « ليس في الخضراوات صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ونسخ الخاص بالعام أيضاً كما فعله في بول ما يؤكل لحمه فإنه جعل الخاص من حديث العرنين فيه منسوخاً بالعام وهو قوله عليه السلام : « استزهاوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه » وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضاً إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل^(٣) لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ، فزعموا أن المذهب هذا ؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لا يكون موجباً تخصيص العموم في قوله تعالى : « فاقروا ما تنسرون القرآن » حتى لا تتمين قراءة الفاتحة فرضاً . وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » عام لم يثبت خصوصه فإن الناسي جعل

(١) وفي الهندية : مثبتاً .

(٢) وفي الثمانية : حريم .

(٣) وفي الثمانية والهندية : بالدليل .

ذا كراً حكماً بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تخفيفاً عليه ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس [وكذلك قوله : « ومن دخله كان آمناً » عام لم يثبت تخصيصه ، ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس^(١)] حتى يثبت الأمن بسبب الحرم لمباح الدم باعتبار العموم ، ومتى ثبت التخصيص في العام بدليله فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما نبينه ، إن شاء الله تعالى .

أما الواقفون استدلووا بالاشتراك في الاستعمال ، فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص ، قال تعالى « الذين قال لهم الناس » والمراد به رجل واحد ، وقد يستعمل لفظة الجماعة للفرد ، قال تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وقال : « رب ارجعون » وهذا في كلام الخطباء ونظم الشعراء معروف ، فعند الإطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك يجب الوقف فيه حتى يتبين المراد ؛ أو نقول لفظ العام مجمل في معرفة المراد به حقيقة لاحتمال أن يكون المراد بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ ؛ ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير [مطلق هذا اللفظ^(٢)] ما هو المراد به من العموم بأن نقول جاءني القوم كلهم أو أجمعون ، ولو كان العموم موجباً لمطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالخاص ، فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه بأن يقول جاءني زيد كله أو جميعه ، ولما استقام ذلك في العام عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل .

والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا : ذلك القدر يتيقن بأنه مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فليتيقن به جعلناه مراداً ، وإنما الوقف فيما وراء ذلك ؛ وبيانه أن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقن به ، فطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام ، فكذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام .

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب العمل بعمومه قوله تعالى : « اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ » والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم ، وفي المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس في التوقف اتباع للمنزل ، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ما أوجبه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل ، فقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم على وجه لا يمكن إنكاره ؛ فإن النبي عليه السلام حين دعا أبى بن كعب رضى الله عنه وهو في الصلاة فلم يجبه بين له خطأه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ » وهذا عام ، فلو كان موجبه التوقف على ما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى ، والصحابة رضى الله عنهم في زمن الصديق حين خالفوه في الابتداء في قتال مانعي الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام : « أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وهو عام ، ثم استدل عليهم بقوله تعالى : « فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ نَخْلُوا سَبِيلَهُمْ » فرجعوا إلى قوله وهذا عام . وحين أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف الجزية والخراج على أهل السواد استدل على من خالفه في ذلك بقوله تعالى : « وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ » وقال أرى لمن بعدكم في هذا الفى نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب ، وهذه الآية في هذا الحكم نهاية في العموم . ولما هم عثمان رضى الله عنه برجم المرأة التي ولدت لستة أشهر استدل عليه ابن عباس فقال : أما إنها لو خاضتكم بكتاب الله لخضمتكم ، قال الله تعالى : « وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » وقال : « وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ » فإذا ذهب للفصال عاين بقى للحمل ستة أشهر ، وهذا استدلال بالعام . وحين اختلف عثمان وعلى رضى الله عنهما في الجمع بين الأختين وطئاً بملك اليمين قال على رضى الله عنه : أحلتها قوله تعالى : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » وحرمتها قوله تعالى : « وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ » فالأخذ بما يحرم أولى احتياطاً ، فوافقه عثمان في هذا ، إلا أنه قال : عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الأصل . وحين اختلف على وابن مسعود رضى الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً ، فقال على رضى الله عنه : تعتمد بأبعد الأجلين ، واستدل بالآيتين : قوله تعالى : « أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » وقوله تعالى : « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ »

أن يضعن حملهن » قال ابن مسعود رضى الله عنه : من شاء باهله أن سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة النساء الطولى ، يعنى قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » نزلت بعد قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فاستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص فى عدة التوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام فى حق الحامل . واحتج ابن عمر على ابن الزبير فى التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى : « وأخواتكم من الرضاة » واحتج ابن عباس على الصحابة رضى الله عنهم فى الصرف بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسبة » واحتجوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الربا من الكتاب والسنة فرجع إلى قولهم . فهذا تبين أنهم اعتقدوا وجوب العمل بالعام وإجراؤه على عمومه . ولا معنى لقول من يقول : إنهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال شاهدوه أو ببيان سموه ؛ لأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وفى القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والإحالة على سبب آخر لم يعرف . ثم لزوم العمل بالنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة ، فلو كان ذلك فى حقهم باعتبار دليل آخر ما وسعهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر .

يؤيد ماقلنا حديث أبى بكر رضى الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة فى نقل الأخبار جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافاً ، الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه . ولم يخالف^(١) أحد منهم فى ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا لا بدليل آخر غير منقول إلينا . ثم العموم معنى مقصود من الكلام عام بمنزلة الخصوص فلا بد أن يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ ؛ لأن الألفاظ لا تقصر عن المعانى ؛ وبيان هذا أن المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص ، والمتكلم باللفظ العام بمعنى العام^(٢) له مراد فى العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام ، فلا بد من أن يكون

(١) وفى الثمانية : يخالفه .

(٢) لفظ . (بمعنى العام) ساقط من الثمانية والهندية .

لمراده لفظ موضوع لانه وذلك صيغة العموم ، فإن من أراد عتق جميع عبيده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدى أحرار ، وهذا لفظ عام ، فمن جعل موجه الوقف فإنه يشق على التكلم بأن يحصل مقصوده فى العموم باستعمال^(١) صيغته ، وما قالوا إنه قد استعمل العام بمعنى الخاص ، قلنا ويستعمل^(٢) أيضاً بمعنى الإحاطة على وجه لا يَحْتَمِلُ غيره ، قال تعالى : « إن الله بكل شئ عليم » وقال تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » وقال تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » فهذا الاستعمال بمنهم عن القول بالتوقف فى موجب العموم . ثم العموم بهذه الصيغة حقيقة واحتمال إرادة المجاز لا يخرج الحقيقة من أن تكون موجب مطلق الكلام ؛ ألا ترى أن بعد تعين الإحاطة فيه بقوله تعالى أجمعون أو كلهم لا ينتفى هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم أن يقرن به الاستثناء ، قال تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ويقول الرجل : جاءنى القوم كلهم أجمعون إلا فلاناً وفلاناً . ثم هذا لا يمنع القول بأن موجه الإحاطة فيما تناوله فكذلك فى مطلق اللفظ ، مع أنا لا نقول إن ما يقرن به يكون تفسيراً ، ولكن نقول وإن كان موجه العموم قطعاً فهو غير محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيه فيصير بما يقرن به محكماً إذا أطلق ذلك كما فى قوله : جاءنى القوم كلهم ؛ فإنه لا ينفى احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يقرن به استثناء يكون مغيراً له ، ومثله فى الخاص موجود فإن قوله جاءنى فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال المجاز ، فإذا قال جاءنى فلان نفسه يصير محكماً وينتفى احتمال المجاز فى أن الذى جاءه رسوله أو عبده أو كتابه . ثم قال الشافعى رحمه الله : أجمل مطلق العام موجباً للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لا يصير مقطوعاً به فلا أجمله موجباً للعمل^(٣) فيما تناوله قطعاً . ولكننا نقول : المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لانه ، وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكانت حقيقة فيها ، وحقيقة الشئ ثابت بثبوته قطعاً ما لم يقيم الدليل على مجازة كما فى لفظ الخاص ، فإن ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز .

(١) وفى الثمانية : لاستعمال .

(٢) وفى الثمانية : وقد استعمل .

(٣) (للعمل) ساقط من الثمانية والهندية .

فإن قال قائل : إن الخاص أيضاً لا يوجب موجبه قطعاً لاحتمال إرادة المجاز منه وإنما يوجب موجبه ظاهراً ما لم يتبين أنه ليس المراد به المجاز بدليل آخر بمنزلة النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن بقاء الحكم الثابت بالنص يكون ظاهراً لا مقطوعاً به لاحتمال النسخ وإن لم يظهر النسخ بعد . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة ، هذا معلوم وإرادة المجاز موهوم والوهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه ، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهي إرادة ناقله للكلام عن حقيقته ، فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعاً به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعاً وإن احتمل التغيير بشرط تعلقه به أو قيد بقيده^(١) ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً ، بخلاف النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن النص يوجب الحكم ، فأما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ماثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل ، فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم النسخ ، وهذا المعادوم غير مقطوع به فلهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعاً به في ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً .

فإن قيل : فكذلك عدم إرادة المتكلم للمجاز ليس بمعلوم قطعاً بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم النسخ في ذلك الوقت بخلاف الشرط والاستثناء فانعدامهما ثابت بالنص ؛ لأن الشرط والاستثناء يكون مقارناً للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكناً عن ذكر الشرط ، والاستثناء تنصيص على عدم الشرط والاستثناء ؟ قلنا : نعم ولكن الإرادة المغيرة للخاص عن حقيقته يكون في باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف على ذلك وإنما يثبت التكليف شرعاً بحسب الوسع فاليس في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلاً إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره بدليله يجعل ثابتاً ابتداءً ، فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به لأنه ليس في وسعه العمل به قبل

(١) وفي هامش النهاية : أو أضافه وغير ذلك به .

السمع وعند السماع يثبت الحكم في حقه ابتداء كأن الخطاب نزل الآن ، وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته إن كنت تحبينني فأنت طالق ؛ أو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق ؛ لأن حقيقة المحبة والبغض في باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ، وإن كان طريق معرفتنا في الظاهر إخبارها فيجمل الزوج معلقاً الطلاق بإخبارها حكماً ، فإذا قالت أحب يقع الطلاق لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، وإذا ثبت هذا في الخاص فكذلك في العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجباً الحكم فيما تناوله قطعاً ؛ إلا أن الشافعي يقول مع هذا احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فنجمل العام موجباً الحكم فيما تناوله عملاً ولا نجمله موجباً للحكم قطعاً فيما يرجع إلى العلم به لبقاء احتمال الخصوص . وهكذا أقول في الخاص : الإرادة الغيرة فيها احتمال إلا أن ذلك مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملاً به فيكون في معنى الناسخ الذي هو مبدل للحكم أصلاً ، والناسخ لا يكون مقترناً بالنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء ، فكذلك في الخاص أجمل ظهور إرادة المجاز بدليله عاملاً ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً ، وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعاً للحكم أصلاً فيبقى معتبراً مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعاً ، وعلى هذا نقول في قوله إن كنت تحبينني إنه يقع الطلاق إذا أخبرته به لأن ما ليس في وسعه الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة والبغض بحال^(١) فيسقط اعتباره في حكم العمل ، ولو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أحب لا يقع الطلاق ؛ لأن كذبها ههنا معلوم قطعاً فإن أحداً ممن له طبع سليم لا يحب النار ، ويكون هذا بمنزلة العام الذي ليس فيه احتمال الخصوص ، كقوله تعالى : « إن الله بكل شيء عليم » فإن حقيقة الموجب بمثل هذا العام معلوم قطعاً بخلاف العام الذي هو محتمل الخصوص . ولكن الجواب عنه أن نقول : كما أن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس في وسعنا فقد أسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وفي اعتبار الإرادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها نوع حرج ؛

فالتبميز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره شرعاً ، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا يتوصل إليه إلا بخرج ؛ ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله ، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل ، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير ، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدمًا حتى إنه وإن اعتدل^(١) حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكماً في [حق^(٢)] توجه الخطاب عليه ، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى ، ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج في التأمل في إرادة المتكلم ليميز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل في أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم ، وهذا أصل كبير في الفقه ، فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة ، كما قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق القيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك أمر وراء المشقة ، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة . وكذلك الاستبراء فإنه يجب التحرز عن خلط المياه المحترمة إلا أن ذلك باطن وله سبب ظاهر وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لأن زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم من عدة أو استبراء ، فأقام الشرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء في حق وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء ؛ ولهذا قلنا : لو اشتراها من صبي أو امرأة أو اشتراها وهي بكر أو حاضت عند البائع بعد الوطء قبل أن يبيعهما يجب الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر ؛ ولهذا قلنا في النكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطئاً محرماً بأن تزوج أمة كان قد وطئها قبل أن يتزوجها لأن الأصل في النكاح الحرة ؛ فإن الرق عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار

(١) وفي الثمانية : إذا اعتدل .

(٢) زيادة من الثمانية .

الأصل ، وباعتبار صفة الحرمة زوال ملك الوطاء عن الحرية يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطاء بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم في إيجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط ؛ وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق الساعة إن كان في علم الله أن فلاناً يقدم إلى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء ، بمنزلة ما لو قال أنت طالق الساعة إن قدم فلان إلى شهر ومعلوم أن بعد قدومه قد تبين أنه كان في علم الله قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود حقيقة ، ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلا بعد القدوم صار القدوم الذي به يتبين لنا شرطاً لوقوع الطلاق [فيقع الطلاق^(١)] عنده ابتداء ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق الساعة إن كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر أن زيداً في الدار يومئذ فإنه يكون الطلاق واقعاً من حين تكلم به ؛ لأنه كان لنا طريق إلى الوقوف على ما جعله شرطاً حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعاً لأنه علقه بشرط موجود ، والذي تحقق ما ذكرنا أن صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فإنما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم ، ومن يقول لعبده أعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر نعم قطعاً أن مراده إعطاء كل واحد منهم درهماً ، بمنزلة ما لو قال أعط كل واحد منهم درهماً ، وكذلك يفهم من الخاص والعام في مخاطبات الشرع الحكم قطعاً فيما تناوله كل واحد منهما . ومن قال لغيره : لا تمتق عبدي سالماً ثم قال أعتق البيض من عبیدی وسالم بهذه الصفة فإنه يكون له أن يعتقه وبإعتاقه يكون ممثلاً للأمر لا مرتكباً للنهي ، فكذلك نقول في العام المتأخر في خطاب الشرع إنه يكون قاضياً فيما تناوله على الخاص ، فإذا كان حكم الخاص ثابتاً قطعاً فيما تناوله فلا بد من أن يكون العام كذلك ليكون قاضياً عليه .

فإن قيل : أليس أن تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز ، ومعلوم أن القياس وخبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فكيف يكون دافعاً للحكم الثابت قطعاً بصيغة

العموم إذا كانت هذه الصيغة توجب موجهها قطعاً ؟ قلنا : مثل هذا يلزمك في الخاص فإن صرفه عن الحقيقة إلى المجاز بالقياس وخبر الواحد جائز .

ثم الجواب على ما اختاره أكثر مشايخنا رحمهم الله أن تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس^(١) [وخبر الواحد^(٢)] وإنما يجوز ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل ما يوجهه العام وهو خبر متأكد بالاستقاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع ، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ماهو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجباً للحكم فيما يتناوله قطعاً على ما نبينه في فصل العام إذا دخله خصوص ، وهذا لأن ما أوجهه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل أن يكون في جملة ما تناوله صيغة العام ، فإنما يرجح بالقياس وخبر الواحد أحد الاحتمالين .

فإن قيل : ما ذهبت إليه أولى فإن الأصل هو وجوب العمل بالأدلة الشرعية ما أمكن وذلك في ترتيب العام على الخاص كما قلت لا في رفع الخاص بالعام كما قلتم ، فإن من أثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص أصلاً وبعض ما تناوله العام ، ومن قال بترتيب العام على الخاص هو عامل بحقيقة الخاص وبالعام أيضاً فيما تناوله بحسب الإمكان فيكون هذا أولى بالمصير إليه . قلنا : هذا إنما يستقيم بعد ثبوت الإمكان وبعد ما قررنا أن كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعاً لا إمكان ، أرأيت لو قال قائل : أنا أعمل بالعام في كل ما تناوله وأحمل الخاص على المجاز فأعمل به وبهذا الطريق^(٣) يكون هذا عملاً منه بالدليلين لا ، فكذلك قولك : أنا أعمل بالخاص وأترك موجب العام فيما تناوله [لا يكون^(٤)] عملاً بهما مع أن موجب الدليل ليس كله العمل به بل العمل به والمدافعة به عند

(١) وفي هامش العثمانية : القياس غير موجب ابتداء حتى يقال الموجب لا يصلح مرجعاً وبالقياس يتمدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة الأصل لا بعلّة ابتداء .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي العثمانية فأعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا .

(٤) زيادة من الهندية والعثمانية .

«التعارض»^(١) بمنزلة الشهادات في الخصومات بين العباد فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون تركاً للعمل بأحدهما ، ثم سوى الشافعي رحمه الله فيما أثبتته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لإثبات الحكم مع ضرب شبهة . وبيان هذا في قوله تعالى : « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة » وقال تعالى : « أفن كان مؤمناً كمن فاسقاً لا يستوون » وقال تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ! » فإن نفي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلنا بالمساواة بينهما في حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة ، فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو الممكن حتى لا يسوى بين الكافر والمؤمن^(٢) في حكم القصاص وفي حكم شراء العبد المسلم ولا يشاكله ؛ لأن العمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الإمكان وإنعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعاً ، فكما أن دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام بصيغة العام من الحكم فيما يثبت من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتيال العموم حساً لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله . وحاصل مذهبه أنه يسوى بين محتمل الحال^(٣) وبين محتمل اللفظ فيما يثبت بصيغة العام من الحكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعاً ، ونحن نقول : فيما ذهب إليه تحقق الحرج الذي هو مدفوع وهو الوقوف على مراد التكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم ، واعتبار الإرادة المغيرة للعمم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجباً قطعاً فيما تناوله ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعاً ، وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ ، وتبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بمعمومه لانعدام محل العموم ، وسنقرر هذا في الفصل الذي يأتي وهو العام إذا خصص منه شيء ، وإنما سويناه في موجب العام بين الخبر والأمر والنهي لأن ذلك حكم صيغة العموم ، وهذه الصيغة متحققة في الأخبار كما في الأمر والنهي ، والله أعلم بالصواب .

(١) أي عند التعارض قبل الترجيح — كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : والمسلم .

(٣) أي حال المحل عند قبوله العموم في العمل بالعموم بقدر الإمكان فيهما . كذا بهامش الثمانية .

فصل في بيان حكم العام إذا خصص^(١) منه شيء

قال رضى الله عنه [وعن والديه^(٢)] : كان أبو الحسن السكرخى رحمه الله يقول من عند نفسه لاعلى سبيل الحكاية عن السلف : العام إذا لحقه خصوص لا يبق حجة بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوماً . وقال بعضهم : إذا خص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خص منه شيء معلوم فإنه يبق موجباً الحكم فيما وراء المخصوص قطعاً . وقال بعضهم : هكذا فيما إذا خص شيء معلوم ، وإن خص منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه كما كان قبل دليل الخصوص .

قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله في العام إذا لحقه خصوص يبق حجة فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً وقيناً ، بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص ، والدليل على أن المذهب هذا أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص ، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاسقة بقول النبي عليه السلام : « أجار أحق بصقه^(٣) » وهذا عام قد دخله خصوص ، واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص ، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ، فمرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح أن يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ! وتبين أن هذا العام دون الخبر الواحد ؛ لأن القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا ؛ ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به ، وأبو حنيفة أخذ

(١) وفي العثمانية والهندية : خص .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) أى لم يثبت لأجار المقابل بشفعة مع الملاسق — كذا بهامش العثمانية .

بخبز الواحد في الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به ، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فإما هو دونه أولى .

وأما الكرخي احتج وقال^(١) : الخصوص الذي يلحق العام يسلب حقيقته فيصير مجازاً ومجازاً في مراد المتكلم ، وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجازاً يجب التوقف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم ، نحو قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا ، وهذا لأنه لو بقى حجة فيما وراء الخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوماً فيكون ثابتاً به لكونه متيقناً كالذي يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم ؛ ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن الخصوص لم يكن داخلياً فيما هو المراد بالكلام ، كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً ، فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ، وإن كان المستثنى مجهولاً بصير ما وراءه بمجهلاته مجهولاً كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك بصير ما وراءه مشكوكاً فيه ، حتى إذا قال : مما ليكي أحرار إلا سالماً وزيفاً لم يمتنع واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه ، فثبت حكم الشك فيهما ، وإذا صار ما بقى مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه ، كما في قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً ؛ لأنه يجوز أن يكون معلوماً وهو الظاهر ؛ فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلاً للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك وبالتعليل لا ندرى أن حكم الخصوص إلى أية مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولاً أيضاً ، وعلى ما قاله الكرخي يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص منها شيء ، وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف في الصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التي يلحقها^(٢) [خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها خصوص ، ودعواه أنه

(١) وفي الثمانية : فقال .

(٢) وفي الثمانية : لحقها .

يصير به مجازاً كلام لا^(١) [معنى له ، فإن الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه ، والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه ، وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة حقيقة كما يتناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ؟ ! .

فإن قيل : البعض غير الشكل من هذه الصيغة وإذا كان حقيقة هذه الصيغة لكل فإذا أريد به البعض كان مجازاً فيه ، ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا يجوز التخصيص من العموم إلى أن يبق منه ما دون الثلاث^(٢) ، فأما على أصلكم فيجوز التخصيص إلى أن لا يبق منه أكثر من واحد^(٣) ولا شك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة ؟ قلنا : نعم ولكن ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء ؛ فإن الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض ، ولهذا إذا لم يبق^(٤) شيء بعد دليل المخصوص كان نسخاً لا تخصيصاً كما في الاستثناء ؛ فإنه إذا لم يبق شيء بعد الاستثناء بحال لا يكون ذلك استثناء صحيحاً ، وإذا كان الباقي منه دون الثلاث فهو كل أيضاً ، وإن كانا^(٥) بصيغة العموم ؛ لأنه لا يحتمل^(٦) أن يكون الباقي أكثر من ذلك على وجه يكون الباقي جمماً حقيقة ، فهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل بهذا الطريق ، فإنه لو قال : ممالكي أحرار إلا فلاناً وفلاناً ، وليس له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لاحتمال أن يكون المستثنى بعضاً إذا كان له سواهما ، بخلاف ما لو قال : ممالكي أحرار إلا ممالكي ؛ وأما وجه القول الثاني ما بينا أن دليل المخصوص بمنزلة الاستثناء ، فإذا كان المخصوص مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً أيضاً والمجهول لا يكون دليلاً موجباً ، وأما إذا كان معلوماً فما وراءه يكون معلوماً أيضاً ، وكما أن الكلام القيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعاً به إذا

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) أى لا يجوز التخصيص على وجه يكون الباقي تحت العام أقل من الثلاث — هامش العثمانية .

(٣) أى يجوز التخصيص حتى يبق الواحد — هامش العثمانية .

(٤) وفي العثمانية : لولم يبق

(٥) وفي العثمانية والهندية (كان) مفرداً مكان التثنية .

(٦) وفي العثمانية والهندية : لأنه يحتمل .

كان المستثنى معلوماً فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه ويكون موجباً فيه ما هو حكم العام ؛ لأن دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعاً ، ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل^(١) التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلاً والعدم لا يعمل ، وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة ؛ لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المجنّ على ما روى « كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دون ثمن المجن » وكذلك بآية البيع فإنه^(٢) لحقها خصوص مجهول وهو حرمة الربا ، وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة وقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط باعتبار تمكن الشبهة على ما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » .

ووجه القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة عى حدة تناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه مما لو كان طارئاً كان رافعاً على رجة النسخ فإذا كان مقارناً كان ثابتاً^(٣) ، ومثل هذا لا يصلح مغيراً صفة الكلام الأول ، فكيف يصلح مغيراً له وهو غير متصل بتلك الصيغة ؟ فبقى الكلام الأول صادراً من أهله في محله فيكون موجباً حكمه ، وحكم العام أنه كان موجباً قطعاً ، فإذا كان الخصوص معلوماً بقى العام فيما وراءه موجباً قطعاً ، ولا يكون موجباً في موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والمعموم فيه فإذا كان مجهولاً في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم ، وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله ، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص وبقى حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله ، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام ؛ فإن قول القائل إلا زيداً لا يكون مفيداً شيئاً فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيراً لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول عند جهالة المستثنى والجهالة

(١) وفي المئانية : لم يحتمل .

(٢) وفي المئانية والهندية : لأنه .

(٣) وفي المئانية والهندية : بياناً .

في المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء ؛ لأنه يبين أن صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهاالة فيه ، وهذا بخلاف صيغة العام فيما لا يحتمله العموم ؛ لأن الكلام إنما يكون مفيداً حكمه إذا صدر من أهله في محله ؛ فإن البيع كما لا يصح من المجنون لانعدام الأهلية لا يصح في الحر لانعدام المحلية . فكذلك صيغة العموم في محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجباً حكم العموم ، وإذا لم ينمقد موجباً حكم العام وليس وراءه شيء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقي مجحلاً فيما هو المراد ، فأما إذا صدر من أهله في محله كان موجباً حكمه إلا أن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعاً فبق أصل الكلام معتبراً في موجهه ؛ ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجل المشتري في الثمن أجلاً مجهولاً من غير أن يشترط ذلك في أصل البيع يبقى البيع موجباً حالاً للثمن ، لأنه انعقد موجباً لذلك ، وهذا المانع — وهو الأجل — لا يصلح أن يكون مؤخراً للمطالبة فيبقى الحكم الأول على حاله .

وأما وجه القول الرابع — وهو الصحيح — أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء في حق الحكم وبمنزلة الناسخ باعتبار الصيغة ؛ لأن بدليل الخصوص يتبين بأن^(١) المراد إثبات الحكم فيما وراء الخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضع الخصوص بعد أن كان ثابتاً ؛ ولهذا لا يكون إلا مقارناً حتى لو كان طارئاً يجعل نسخاً لا خصوصاً لأنه لا يمكن أن يجعل مبيناً أن المراد ما وراءه ، ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم تتقدمه صيغة العام ، فعرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام ، ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء لأنه متصل به حكماً حتى لا يجوز^(٢) إلا مقارناً له فلم يجز إلحاقه بأحدهما خاصة بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما تردد بين شيئين وأخذ حظاً معتبراً من كل واحد منهما فإنه يعتبر بهما ، فنقول : إذا كان المستثنى مجهولاً فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله ، واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص لكونه

(١) وفي الثمانية والهندية : أن .

(٢) وفي الثمانية : لا يكون .

مجهولاً فلا يبطل واحداً منهما بالشك ؛ ومعنى هذا أنا لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك ، ولا نخرجها وراءه من أن يكون صيغة العام حجة فيه بالشك ، وكذلك إذا كان الخصوص معلوماً فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل للتعليل والتعليل ما ندرى ما يتمدى إليه حكم الخصوص مما تناوله صيغة العام ، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين به أن المراد ما وراءه كالاستثناء وهذا لا يقبل التعليل ، فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء الخصوص ، وباعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجباً للحكم قطعاً فيما وراء الخصوص ، فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة ، فإن ما يكون ثابتاً من وجه دون وجه لا يكون مقطوعاً به ، والحكم إنما ثبت بحسب الدليل ولهذا كان حجة موجبة العمل بها ، ولا يكون موجبه العلم قطعاً ، وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النص بعينه ؛ فإن التعليل فيه يؤدي إلى إثبات المعارضة بين النص والعلّة المستنبطة بالرأى والرأى لا يكون معارضاً للنص ؛ ولهذا لا نشتمل بالتعليل في إثبات النسخ ، فأما دليل الخصوص ، وإن كان نصاً على حدة^(١) ، فإنما يوجب الحكم على الوجه الذي يوجبه الاستثناء ؛ لأنه في معنى الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا ، فلا يخرج من أن يكون محتملاً للتعليل ، وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبق وراء الخصوص مما يكون العام موجباً للحكم فيه ؛ ولهذا جوزنا تخصيص هذا العام بالقياس ؛ لأن ثبوت الحكم به فيما وراء الخصوص مع شك في أصله واحتمال ، فيجوز أن يكون القياس معارضاً له بخلاف خبر الواحد فإنه لاشك في أصله^(٢) ، وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق إلى الكذب ، فمن حيث إنه لاشك فيه متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضاً له .

وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلاً ؛ لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد

(١) وفي الثمانية : وإن كان له صيغة على حدة .

(٢) وفي الهندية : في متنه .

أصلاً فيكون بائناً لما هو مال متقوم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصّة لا ينعقد صحيحاً ابتداءً ، كما لو قال : بعت منك هذا العبد بما يخصه من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر ، فهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكماً ؛ ولو باع منه عبيدين فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أحدهما أو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً يبقى العقد صحيحاً في الآخر ؛ لأن العقد يتناولهما باعتبار صفة المالية والتقوم فيهما وهو المعتبر في المحل لتناول العقد إياه ، ثم خرج أحدهما لصيانة حق مستحق إما للعبد في نفسه أو للغير أو لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته ، وهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت في مقدار ماتناوله النص الذي هو ناسخ ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ . ونظير دليل الخصوص البيع بشرط الخيار فإنه ينعقد صحيحاً بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيار ، وفي حق الحكم كان غير منعقد على معنى أن الحكم متعلق بسقوط الخيار على ما يأتيك بيانه في موضعه أن شرط الخيار لا يدخل في أصل السبب وإنما يدخل على الحكم ، فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشتري بزوائده المتصلة أو المنفصلة ، وباعتبار الحكم إذا أعتق المشتري والخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق ؛ وعلى هذا قال في الزيادات : لو باع من رجل عبيدين وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو المشتري ، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يميز العقد في واحد منهما ، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى جاز في واحد منهما ، فإن لم يمين الشروط فيه الخيار منهما لم يميز العقد أيضاً ، وإن عينا ذلك جاز العقد في الآخر ولزم بالثمن المسمى له ؛ لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد في الشروط فيه الخيار ، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداءً في المجهول ، وإن كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداءً بالحصّة فلا ينعقد صحيحاً ، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة ، فإذا كان الذي لا خيار فيه منهما معلوماً وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد في الآخر بمنزلة شرط فاسد في الذي لا خيار فيه ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبدًا وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد البيع في العبد صحيحاً ؛

لأن اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد ، فقد جمعه مشروطاً في قبوله العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب ، والبيع يبطل بالشروط الفاسدة ، وأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً ؛ لأن البيع بشرط الخيار منعقد شرطاً صحيحاً^(١) من حيث السبب ، فكان العقد في الآخر لازماً ، والله أعلم .

فصل في بيان ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسمان : عام بصيغته ومعناه ، وقسم فرد بصيغته عام بمعناه .
فأما ماهو عام بصيغته^(٢) ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركون والمنافقين فإنها عام صيغة ؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء ، وهو عام بمعناه ، لأنه شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق ؛ فأدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة ؛ لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة ، نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في الأنفال وغيرها ، ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة ، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فإذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم ؛ لأن أدنى الجمع متيقن به عند ذكر الصيغة وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن ، فظن بعض أصحابنا رحمهم الله أن على قول أبي يوسف أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك ؛ فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة إلا أنه يحمل الإمام من جملة الجمع الذي تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الإمام من جملة الجماعة ؛ ولهذا يقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الشرط في الجمعة الجماعة والإمام جيمعاً فلا يكون الإمام محسوباً من عدد الجماعة فيشترط ثلاثة سواء ، وفي سائر الصلوات الإمام ليس بشرط لأدائها فيمكن أن يحمل الإمام من جملة الجماعة ، فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفا خلفه . وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله يقولون : الجماعة هي المثني فصاعداً ، واستدلوا بقوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولأن اسم الجماعة

(١) وفي الثمانية والهندية : منعقد صحيحاً .

(٢) وفي الثمانية : فأما العام بصيغته .

حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين ؛ ألا ترى أن في الوسايا والوارث
 جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعداً ، وللاثنين
 من الميراث ما للثلاث فصاعداً ، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله
 تعالى : « فإن كان له إخوة » وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنى لقوله
 تعالى ^(١) « هذان خصمان اختصموا » وقال تعالى : « وداود وسليمان » إلى قوله « وكنا
 لحكمهم شاهدين » وقال تعالى : « إذ تدوروا المحراب » إلى قوله تعالى « خصمان
 بغى بعضنا على بعض » وكذلك في استعمال الناس فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا
 بمنزلة الثلاثة . وحجتنا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم « الواحد شيطان ، والاثنان
 شيطانان ، والثلاثة ركب » ثم يستقيم نفى صيغة الجماعة ^(٢) عن المثنى بأن يقول :
 ما في الدار رجال إنما فيها رجلان ، وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة في الشيء لا يستقيم
 نفيه عنه ، وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان
 وتثنية وجمع ، ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع ، وليس ذلك للتثنية إنما لها
 علامة مخصوصة ، فمرفنا أن المثنى غير الجماعة ، ولما وضعوا للمثنى لفظاً على حدة
 فلو قلنا بأن للمثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على خلاف الموضوع
 للمثنى تكراراً محضاً وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة ، ألا ترى أن بعد الثلاث
 لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها ، وكذلك اللفظ
 المفرد والتثنية يذكر من غير عدد ، يقال ^(٣) : رجل ورجلان [ثم يذكر مقروناً بالعدد
 بعد ذلك ، فيقال : ثلاثة رجال وأربعة رجال ^(٤)] ولا يقال واحد رجل ولا اثنان
 رجلان ، وتسمية الثلاثة جماعة بمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة وهو
 اجتماع لا يتحقق فيه معنى يمارض الأفراد على التساوى كما في الثلاثة ؛ فإن الفرد
 من أحد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر ، فأما في الاثنين يمارض الأفراد على

(١) وفي العثمانية : قال تعالى .

(٢) وفي الهندية : الجمع .

(٣) وفي العثمانية والهندية : فيقال .

(٤) ما بين الربيعين زيادة من العثمانية .

التساوى من حيث إن كل واحد من الجانبين فرد ، فعند الانضمام يكون اسم المثنى حقيقة فيهما لا اسم الجماعة ، وتأويل الحديث أن في حكم الاصطفاة خلف الإمام الاثنان فما فوقهما جماعة فقد بينا^(١) المعنى فيه ، فأما في الموارث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بمباراة الجماعة وهو قوله تعالى : « فلهن ثلثا ما ترك » وإنما ذلك للثلاث فصاعدا ، وإنما استحقاق الاثنين الثلثين بإشارة النص في قوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان ، فيثبت به أن ذلك حظ الأنثيين وما بعده لبيان أنهن وإن كن أكثر من اثنتين لا يكون لهن إلا الثلثان عند الانفراد ، والحجب بالأخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ، على ما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال لعثمان رضى الله عنه : الإخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين ، فقال : نعم ولكن^(٢) لا استحي أن أخالفهم فيما رأوا . ألا ترى أن الحجب ثبت بالأخوات المفردات بهذا الطريق ؛ فإن اسم الإخوة لا يتناول الأخوات المفردات ، على أن الاسم قد يتناول المثنى مجازاً لا اعتبار معنى الاجتماع مطلقاً ، فهذا الطريق أثبتنا حكم الحجب والتوريث للمعنى ، والوصية أخت الميراث فيكون ملحقاً به . وقول المثنى : نحن فعلنا كذا إخبار عن كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره ، على أن جملة تبعاً لنفسه مجازاً ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضاً ، يقول : قد فعلنا كذا وأمرنا بكذا ، وهذا لا يدل على أن اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة . وفيما تلونا من الآيات بيان أن المتخاصمين كانا اثنين ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة وصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعا ، وعلى هذا قوله تعالى : « فقد صغت قلوبكما » فإن أكثر الأعضاء المنتفع بها في البدن زوج فما يكون فرداً لعظم المنفعة فيه يجعل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع ويبين أن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة صورة أو معنى ، وعلى هذا لو قال إن اشتريت عبداً ففعل كذا أو إن تزوجت نساء فإنه لا يحث إلا بالثلاثة فصاعداً إلا أنه إذا دخل الألف واللام في هذه الصيغة نجعلها للجنس مجازاً ؛ لأن اللام لتعريف المهور

(١) وفي الثمانية : وقد بينا .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ولكنى .

فى الأصل ، فإن الرجل يقول رأيت رجلاً ثم كملت الرجل : أى ذلك الرجل بعينه ، وقال تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فمصى فرعونُ الرسول » : أى ذلك الرسول بعينه ، فعرّفنا أنه المهود ولكن ليس فيما تناوله صينة الجماعة معهود ليكون تعريفاً لذلك ، فلو لم نجعله للجنس لم تبق للألف واللام فائدة ، فإذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعاً : معنى المهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الأنجاس فيكون تعريفاً له ، ومعنى المموم من حيث إن فى كل جنس يوجد معنى الجماعة فلا اعتبار المعنيين جميعاً جملناه للجنس ، ثم تناول الواحد فصاعدا حتى إذا قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أو كملت الناس يحث بالواحد ؛ لأن الواحد فى الجنس بمنزلة الثلاثة فى الجماعة على معنى أن اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة ، فإن آدم صلوات الله عليه هو الأصل فى جنس الرجال ، وحواء رضى الله عنها هى الأصل فى جنس النساء ، وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما ، فبكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة ، فالأدنى التيقن به فى حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة فى الجماعة ، فعند الإطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع فينبذ لا يحث قط ويدين فى القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه ، بخلاف ما إذا نوى التخصيص فى صينة العام فإنه لا يدين فى القضاء .

فأما ما يكون فرداً بصيغته عاماً بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والإنس فإنه فرد بصيغته ؛ ألا ترى أنه ليس له وحدان عام بمعناه وإن لم يذكر فيه الألف واللام بمنزلة الرجال والنساء ، وكذلك الرهط والقوم فإنه فرد بصيغته إذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو ، وهو [عام ^(١)] بمعناه ، والجماعة والطائفة كذلك إلا أن الطائفة فى لسان الشرع يتناول الواحد فصاعدا ، قال ابن عباس فى قوله تعالى : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة » إنه الواحد فصاعدا ، وقال قتادة فى قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » إنه الواحد فصاعدا ، وهذا لا اعتبار صيغة الفرد ، وجعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذى هو للمهد ، وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يحث بشرب القليل ، كما

(١) زيادتهم من العمانية والهندية .

لو قال الماء لأن صيغته صيغة الفرد والمراد به الجنس فيتناول القليل والكثير ، سواء قرن به اللام أو لم يقرن ؛ لأنه لما خلا عن معنى الجماعة صيغة إذ ليس له وحدان كان جنساً ، فإدخال الألف واللام فيه يكون للتأكيد ، كالرجل يقول : رأيت قوماً وافدين ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك كناية عن الجنس . ثم اسم الجنس يتناول الأذى حقيقة من الوجه الذى قررنا أنه لو تصور أن لا يبقى من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله : إن الحالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما فى وسعه وفى وسعه شرب القليل من الجنس وليس فى وسعه شرب الجميع ، فلعلنا بأنه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلى أقل ما يتناول اسم الجنس على احتمال أن يكون مراده الكل حتى إذا نواه لم يحث قط .

ومن هذا القسم كلمة من فإنها كلمة مبهمة وهى عبارة عن ذات من يعقل ، وهى تحتل الخصوص والعموم ؛ ألا ترى أنه إذا قيل من فى الدار يستقيم فى جوابه فيها فلان وفلان وفلان ؟ وإذا قال من أنت يستقيم فى جوابه أنا فلان فتى وصلت هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص وإذا وصلت بغير المعهود تحتل العموم والخصوص والأصل فيها العموم ، قال الله تعالى « ومهم من يستمع إليك » وقال « ومنهم من ينظر إليك » إلى قوله تعالى « ولو كانوا لا يبصرون » وقال تعالى « فنشهد بكم الشهر فليصمه » والمراد العموم ، وقال صلى الله عليه وسلم « من قتل قتيلاً فله سلبه » و « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاءوا جميعاً عتقوا لأن كلمة من تقتضى العموم وإنما أضاف المشيئة إلى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا قال من شئت من عبيدى عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعاً عتقوا أيضاً ؛ لأن كلمة من تعم العبيد ومن لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس بمنزلة قوله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة من ، كما فى قوله تعالى : « فأذن لى شئت منهم » وقال تعالى : « تُرْجَى مَن تَشَاءُ مِنْهُمْ » ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : له أن يمتقهم جميعاً إلا واحداً منهم ؛ لأن كلمة من للتعميم ومن للتبويض وهو الحقيقة فإذا أضاف المشيئة

إلى العام الداخل تحت كلمة من يرجع جانب العموم فيه ، فإذا^(١) أضافها إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك في أن يتناولهم إلا واحداً منهم . وإنما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى : « واستغفر لهم الله » وقال تعالى : « ذلك أدنى أن نقرَّ أعينهنَّ » وعلى احتمال الخصوص في هذه الكلمة قال في السير الكبير : إذا قال من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً ؛ لأن الأول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة .

ونظيرها كلمة ما فإنها تستعمل في ذات مالا يعقل وفي صفات ما يعقل ، حتى إذا قيل ما زيد يستقيم في جوابه عالم أو عاقل ، وإذا قيل ما في الدار يستقيم في جوابه فرس وكلب وحمار ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة ، فعرفنا أنه يستعمل في ذات مالا يعقل بمنزلة كلمة من في ذات من يعقل ؛ ألا ترى أن فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام : وما رب العالمين ؟ قال موسى : رب السموات والأرض ؟ أظهر التعجب من جوابه حتى نسبته إلى الجنون ، يعنى أنا^(٢) أسأله عن الماهية وهو السؤال عن ذات الشيء أجوهر هو أم عرض ، وهو يجيبني عن النية ألا إن الله تعالى يتعالى عما سأل اللعين ، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغواً أن يعرض عنه ويشغل بما هو مفيد ، قال تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم » وهذا ليس جواباً عن اللغو ولكن إعراض عنه وإتمام لذلك الإعراض بالاشتغال بما هو مفيد ، وكذلك فعل موسى عليه السلام ؛ فإنه أظهر الإعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد وهو أن الصانع جل وعلا إنما يعرف بالتأمل في مصنوعاته وبمعرفة أسمائه وصفاته ، وفي هذا بيان أن اللعين أخطأ^(٣) في طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية . وقد تأتى كلمة ما بمعنى مَنْ ، قال تعالى : « وما بناها » معناه

(١) وفي المئانية والهندية : وإذا .

(٢) وفي المئانية والهندية : إني .

(٣) وفي المئانية والهندية : مخطئ .

ومن بناها إلا أن الحقيقة في كل كلمة ما بينا ، وعلى هذا الأصل كان الاختلاف في قوله لامرأته : اختارى من الثلاث ما شئت فاخترت الثلاث ، فإن عندها تطلق ثلاثاً ، وعند أبي حنيفة رحمه الله ثنتين بمنزلة قوله : أعتق من عبيدى من شئت ، ولا احتمال معنى العموم في كلمة ما قلنا إذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة فولدت غلاماً وجارية إنها لا تمتق ؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً . ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين ، حتى إذا قال : إن كان الذى في بطنك غلاماً كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك غلاماً .

وكلمة أين وحيث للتعميم في الأمكنة ، قال الله تعالى : « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وقال تعالى : « أينما تكونوا يدرككم الموت » ولهذا لو قال لامرأته : أنت طالق أين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس ؛ لأنه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الأوقات .

وأما متى كلمة مبهمة لتعميم الأوقات ؛ ولهذا لو قال : أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك على المجلس ^(١) .

وأما كلمة كل فإنها توجب الإحاطة على وجه الأفراد ، قال الله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ومعنى الأفراد أن كل واحد من السميات التي توصل بها كلمة كل يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره ؛ لأن هذه الكلمة صلة في الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها نخلوها عن الفائدة ، وهي تحتمل الخصوص نحو كلمة من إلا أن معنى العموم فيها يخالف معنى العموم في كلمة من ، ولهذا استقام وصلها بكلمة من ، قال الله تعالى : « كل من عليها فان » حتى لو وصلت باسم نكرة ^(٢) تقتضى العموم في ذلك الاسم ، فأما إذا قال ^(٣) لعبده : أعط كل رجل من هؤلاء درهما كانت موجبة للعموم فيهم ؛ ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ، ولو تزوج امرأة

(١) وفي الثمانية والهندية : لم يتوقف ذلك بالمجلس .

(٢) وفي الثمانية والهندية : باسم هو نكرة .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فإذا قال .

مرتين لم تطلق في المرة الثانية لأنها توجب العموم فيما وصلت به من الاسم دون الفعل إلا أن توصل بما فينئذ مايتعقبها الفعل دون الاسم ؛ لأنه يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضى التعميم فيما يوصل به ، قال الله تعالى : « كلما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ » فإذا قال : كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مراراً تطلق في كل مرة . وبيان الفرق بين كلمة من وبين كلمة كل فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره محمد في السير الكبير : إذا قال : من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل رجلان معاً لم يكن لواحد منهما شيء ، ولو قال : كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا^(١) فدخل عشرة معاً استحق كل واحد منهم النفل تاماً لأجل الإحاطة في كلمة كل على وجه الإفراد ، وكل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس من الذين لم يدخلوا فاستحق النفل كاملاً ، ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للأول خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل ؛ فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده .

وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في أنها توجب الإحاطة ولكن على وجه الاجتماع لأعلى وجه الإفراد ، حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة معاً استحقوا نفلاً واحداً ، بخلاف قوله كل من دخل لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس ، وكلمة كل للإحاطة على وجه الإفراد ، فكل واحد منهم كالفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل ، ولو قال جماعة من أهل الحرب آمنونا على بنينا ولأحدهم ابن وبنات وللباقي بنات فقط ثبت الأمان لهم جميعاً ، ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فإنما الأمان لأولاد الرجل الذي له ابن خاصة دون الآخرين ؛ لأن الإحاطة في الأول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهم يتناولهم اسم البنين ، وفي الثاني الإحاطة على سبيل الإفراد فإنما يتناول لفظ البنين أولاد الرجل الذي له ابن دون أولاد الذين لهم بنات فقط ، وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معمولة .

ونوع آخر منها النكرة فإن النكرة من الاسم للخصوص في أصل الوضع ؛ لأن

(١) وفي الهندية : فله عشرة .

المقصود به تسمية فرد من الأفراد . قال الله تعالى : « إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا » والمراد رسول واحد ، قال صلى الله عليه وسلم : « في خمس من الإبل شاة » وفي المادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال ولا يقال رجل من الرجال . ثم هذه النكرة عند الإطلاق لانتم عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله تكون عامة ، وبيانه في قوله تعالى : « فتحرير رقبة » فهو يقول هذه رقبة عامة يدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر والأنثى والكافرة : المؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدة بالإجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ، ونحن نقول : هذه رقبة مطلقة غير مقيدة بوصف فالتقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصاً فيكون نسخاً ورفعاً لحكم الإطلاق إذ المقيد غير المطلق ، وبهذا النص وجب عتق رقبة لاعتق رقاب . ثم جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار صلاحية المحل لما وجب بالأمر ، وهذه الصلاحية ما ثبتت بهذا النص فقد كانت صالحة للتحرير قبل وجوب العتق بهذا النص ، وإنما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم ، كمن نذر أن يتصدق بدرهم فأى درهم تصدق به خرج عن نذره ؛ لأن صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره إنما الوجوب بالنذر وليس في الوجوب معنى العموم ، واشتراط الملك في الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فإن التحرير لا يصح من المراء إلا في ملكه ، واشتراط صفة السلامة لإطلاق الرقبة لأن الإطلاق يقتضى الكمال . والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقاً حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقاً ، ولهذا شرط كمال الرق أيضاً لأن التحرير منصوص عليه مطلقاً وذلك إعتاق كامل ابتداء ، وفي المدبر وأم الولد هذا من وجه تمحيل لما صار مستحقاً لها مؤجلاً فلا يكون إعتاقاً مبتدأ مطلقاً ، وعلى هذا قلنا : المنكر إذا أعيد منكرأ فالثاني غير الأول ؛ لأن اسم النكرة يتناول فرداً غير معين وفي صرف الثاني إلى ما يتناوله الأول نوع معين فلا يكون نكرة مطلقاً ، وهو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين ، فإن الله تعالى ذكر اليسر منكراً وأعاده منكراً وذكر العسر معروفاً بالآلف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثاني غير الأول ، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثاني

لا يتناول إلا ما يتناوله الأول^(١) بمنزلة اسم الجنس ، وعلى هذا قال أبو حنيفة : إذا أقر بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثاني غير الأول ، ولو كتب صكا فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم شاهدين في مجلس آخر كان المال واحداً ؛ لأنه حين أضاف الإقرار إلى مافي الصك صار الثاني معروفاً فيتناول ما يتناوله الأول فقط ، كما في قوله تعالى : « فعصى فرعونُ الرسول » ولو كان في مجلس واحد أقر مرتين فالمال واحد استحساناً ؛ لأن للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلمة واحدة^(٢) فباعثه به يكون الثاني معروفاً من وجه ، وقال أبو يوسف ومحمد في المجلسين كذلك باعتبار العادة ؛ لأن الإنسان يكرر الإقرار الواحد بين يدي كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لا يجب فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مال واحد .

ثم هذه النكرة تحتمل معنى العموم إذا اتصل بها دليل العموم ، وذلك أنواع : منها النكرة في موضع النفي فإنها نعم ، قال تعالى : « فلا تدعوا مع الله أحداً » والرجل يقول : مارأيت رجلاً اليوم فأعسا يفهم منه نفي هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس بصيغة النكرة بل لمقتضاها^(٣) ؛ وبه تبين معنى الفرق بين النكرة في الإثبات والنكرة في النفي ؛ لأن في موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر ، فالصيغة في الموضعين تعمل فيما هو المقصود إلا أن من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال ؛ فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال مارأيت اليوم رجلاً كان كاذباً ؛ ألا ترى أنه لو أخبر بضده فقال رأيت اليوم رجلاً كان صادقاً وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره ؛ فهذا معنى قولنا : النكرة في النفي نعم وفي الإثبات تخص . ومما يدل على العموم في النكرة الألف واللام إذا اتصلتا بنكرة ليس في جسها معهود ، قال تعالى : « إن الإنسان لفي خسر » وقال تعالى : « والسارق والسارقة » وقال تعالى :

(١) أى المنكر لو كان عاماً كان الثاني غير الأول فإن العام إذا أعيد كان الثاني غير الأول — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والمهندية : ككلام واحد .

(٣) وفي العثمانية : بمقتضاها .

« الزانية والزاني » لما اتصل الألف واللام بنكرة ليس في جنسها معهود أوجب العموم ، ولهذا قلنا : لو قال المرأة التي أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها ، ولو قال : العبد الذي يدخل الدار من عبيدى حر يعتق كل عبد يدخل الدار ، وهذا لأن الألف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازاً ، كالرجل يقول فلان يحب الدينار ومراده الجنس وفي الجنس معنى العموم كما بينا ، وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق يحتمل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث ، ولكن بدون النية يتناول الواحدة لأنها أدنى الجنس وهي المتيقن بها ، وعلى هذا قال في الزيادات : لو وكل وكيلاً بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان الجنس ؛ لأن عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الأدنى ، بخلاف ما لو قال ثياباً أو أثواباً فإن التوكيل لا يكون صحيحاً لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل . ومن الدليل على التعميم في النكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال : والله لا أكلم إلا رجلاً علماً كان له أن يكلم كل عالم ؛ لأن المستثنى نكرة في الإثبات ولسكنها موصوفة بصفة عامة ، بخلاف ما لو قال إلا رجلاً فكلم رجلين فإنه يحث ، ولو قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوماً فالستثنى يوم واحد ، ولو قال إلا يوم أقربكما فيه فكل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى لا يحث به لأنه وصف النكرة بصفة عامة .

ومن جنس النكرة كلمة أى فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع ؛ يقول أى رجل أتاك وأى دار تريداه والمراد الفرد فقط ، وقال تعالى : « أياكم يأتيني بعرضها » والمراد الفرد من مخاطبين بدليل قوله تعالى : « يأتيني » فإنه لم يقل يأتونى ، وعلى هذا لو قال لرجل أى عبيدى ضربته فهو حر فضربرهم لم يعتق إلا واحد منهم لأن كلمة أى يتناول الفرد منهم .

فإن قيل : أليس أنه لو قال^(١) أى عبيدى ضربك فهو حر فضربره عتقوا جميعاً ؟ قلنا : نعم ولكن كلمة أى تتناول الفرد مما يقرن به من النكرة ، فإذا قال ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم

(١) وفي المئانية والمهندية : أليس لو قال .

الصفة فيمتقون جميعاً ، وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تتناولها كلمة أى فبقيت نكرة غير موصوفة فهذا لا تتناول إلا الواحد منهم ، ونظيره قوله تعالى : « أى الفريقين أحق بالأمن » والمراد أحدها بدليل قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » وقال تعالى : « ليلوكم أيكم أحسن عملاً » والمراد به العموم لأنه وصف النكرة بحسن العمل وهى صفة عامة .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعاً معاً والخشبة يطبق حملها واحد لم يمتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحل ؟ قلنا : ما وصف النكرة بصفة الحل مطلقاً بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزء^(١) حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعاً ، لأن كل واحد منهم حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة .

فإن قيل : إذا كانت الخشبة بحيث لا يطبق حملها واحد منهم عتقوا جميعاً إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها ؟ قلنا : إذا كانت لا يطبق حملها واحد فقد علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحل لا بحمل الخشبة ، وإنما علمنا هذا من وجهين : أحدهما أنه إنما بحث العبيد على ما يتحقق منهم دون ما لا يتحقق ، والثاني أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلاتهم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحل ، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحل من كل واحد منهم ، فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول .

فصل

وأما حكم المشترك فالتوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق ، ويشترط أن لا يترك طلب المراد به إما بالتأمل فى الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد ؛ لأن كلام الحكم لا يخلو عن فائدة ، وإذا كان المشترك

(١) وفى الهندية : من معنى الجزء .

ما يحتمل معاني على وجه التساوى فى الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها لا جميعها ، فإن الاشتراك عبارة عن التساوى ، وذلك إما فى الاجتماع فى التناول أو فى احتمال التناول ، وقد انتفى معنى التساوى فى التناول فتمين معنى التساوى فى الاحتمال ووجب اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد لأن ذلك فائدة كلام الحكيم ، ثم يجب الاستغناء بطلبه ، واطلبه طريقان : إما التأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، وبالموقف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى ، فلهذا يجب ذلك بحكم الصيغة المشتركة ؛ وبيان هذا فى قوله : غصبت من فلان شيئاً ، فإن أصل الإقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن فى اسم الشيء احتمالاً فى كل موجود على التساوى^(١) ، ولكن بالتأمل فى صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل فى صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل .

وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعاً بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأى وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط ؛ وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر فى إناء فإنه يلزمه التوضؤ به ويحكم بزوال الحدث به قطعاً ، ولو وجد ماء فى موضع فغلب على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة ، وأكثر مسائل التحرى على هذا .

باب أسماء صيغة الخطاب فى استتمال الفقهاء وأحكامها

هذه الأسماء أربعة : الظاهر والنص والمفسر والمحكم ؛ ولها أضداد أربعة : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه .

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذى يسبق

(١) وفى الثمانية : على سبيل التساوى .

إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد ، مثاله قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم » وقال تعالى : « وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ » وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة ، وحكمه لزوم توجيهه قطعاً عما كان أو خاصاً .

وأما النص فما يزداد وضوحاً^(١) بقرينة تقتن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة ، وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك ؛ فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك : نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ، ومنه المنصة فإنه اسم للعرش الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف ، فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عما كان أو خاصاً ، إلا أن تلك القرينة لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط . وقال بعضهم : النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر ، وليس كذلك عندنا ؛ فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه ، فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها ؛ وبيان هذا في قوله تعالى : « وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرم ؛ لأن السياق كان لأجله ؛ لأنها^(٢) نزلت رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا ، كما قال تعالى : « ذَلِكَ بَأْنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا » وقوله تعالى : « فَانْكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » ظاهر في تجوز نكاح ما يستطيه المرء من النساء نص في بيان العدد ؛ لأن سياق الآية لذلك دليل قوله تعالى : « مِثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ » وقوله تعالى : « فَطَلَّقُوهُنَّ لَعَدَتِهِنَّ » نص في الأمر بمراجعة وقت السنة عند إرادة الإيقاع ؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر في الأمر بأن لا يزيد على تطلق واحدة [فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت ، وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب^(٣)]

(١) وفي العثمانية والهندية : بيانا .

(٢) وفي العثمانية والهندية : فإنها .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الامتثال ظاهراً ؛ فتبين بهذا أن موجب النص ما هو موجب الظاهر ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم ، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النص أولى من الظاهر .

وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذى يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبق معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص ؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر ، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون^(١) مكشوفاً ببيان النصيفة ، أو يكون بقرينة من غير النصيفة ، فيتبين به المراد بالنصيفة لا لمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً واحتمال التخصيص إن كان عاماً ؛ مثاله قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص فيقول « كلهم » ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فيقول « أجمعون » ينقطع احتمال تأويل الافتراق ، وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزماً موجبه قطعاً على وجه لا يبق فيه احتمال التأويل ، ولكن يبقى احتمال النسخ .

وأما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل ، وهو مأخوذ من قولك : بناء محكم : أى مأمون الانتقاض ، وأحكمت النصيفة : أى أمنت نقضها وتبديلها ، وقيل بل هو مأخوذ من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا : أى رددته ، قال القائل :

أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم إلى أخاف عليكم أن أغضبها

أى امنعوا ، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنع من العثار والفساد ، فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ؛ ولهذا سمي الله تعالى المحكمات أم الكتاب : أى الأصل الذى يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها ، وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفى آخر الأمر^(٢) ،

(١) وفى العثمانية : فيصير .

(٢) يعنى يوم القيامة — هامش العثمانية

والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل ، وذلك نحو قوله تعالى « إن الله بكل شيء عليم » فقد علم أن هذا [وصف ^(١)] دائم لا يَحتمل السقوط بحال وإنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسماء عند التعارض ، وفائدته ترك الأدنى بالأعلى وترجيح الأقوى على الأضعف ؛ ولهذا أمثلة في الآثار إذا تعارضت نذكرها في بيان ^(٢) أقسام الأخبار إن شاء الله تعالى . وأمثاله ^(٣) من مسائل الفقه ما قال علماءنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهراً فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ؛ لأن قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله شهراً مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فإن النكاح لا يَحتمل التوقيت بحال فإذا اجتمع في الكلام رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحاً . وقال في الجامع : إذا قال الرجل لآخر لي عليك ألف درهم فقال الحق أو الصدق أو اليقين كان إقراراً ولو قال البر أو الصلاح لا يكون إقراراً ، فإن قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقراراً ، ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين يكون رداً لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً فإذا ذكره في موضع الجواب كان محمولاً على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو إرادة ابتداء الكلام ، أي الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال من دعوى الباطل ، فأما البر فهو اسم لجميع أنواع الإحسان لا يختص بالخبر فهو وإن ذكر في موضع الجواب يكون بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن به ما يكون ظاهره للجواب ^(٤) وذلك الصدق أو الحق أو اليقين حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر فيكون إقراراً ، فأما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم في أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك رداً لكلامه وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل .

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفي الهندية : في باب .

(٣) وفي العثمانية والهندية : ومثاله .

(٤) وفي العثمانية والهندية : ظاهر للجواب

وأما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفى المراد منه بمارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب ، مأخوذ من قولهم : اختفى فلان إذا استترى وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة في الطلب من غير أن يبدل نفسه أو موضعه ، وهو ضد الظاهر ، وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى أيضاً ، مأخوذ من قول القائل : ليل بهيم إذا غم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى فيه إلا بجد التأمل . قال رضى الله عنه : ولكنى اخترت الأول لأن اسم المبهم يتناول المطلق لغة ، تقول العرب : فرس بهيم : أى مطلق اللون . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : أبهموا ما أبهم الله تعالى : أى أطلقوا ما أطلق الله تعالى ولا تقيدوا الحرمة في أمهات النساء بالدخول بالبنات . ويبان ما ذكرنا من معنى الخفى في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنه ظاهر في السارق الذى لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به ، خفى في الطرار والنباش ، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به ، فاشتبه الأمر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة أو زيادة فيها ؛ ولأجل ذلك اختلف العلماء . قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقة لا يدل على نقصان في سرقة كالطرار ، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله السرقة اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصداً إلى حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره ، والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه^(١) ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه ، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة ، وكذلك في اسم السرقة ما ينبىء عن خطر السروق بكونه محرراً محفوظاً ، وفي اسم النباش ما ينبىء هذا المعنى بل ينبىء عن ضده من الهوان وترك الإحراز ، والتعدية في مثل هذا لا يجاب العقوبة التى تدرأ بالشبهات باطلة ، فأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه في جنائته ؛ فإنه يسارق عين من يكون مقبلاً على الحفظ قاصداً لذلك بفترة تعتريه في لحظة فذلك ينبىء عن مبالغة في جنائفة السرقة ، وتعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف .

(١) وعبارة أصول البزدوى في هذا المقام هكذا : والنباش هو الآخذ الذى يعارض عين من لعله يهجم عليه ، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد .

ثم حكم الخفي اعتقاد الحقيقة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد ، وفوقه المشكل وهو ضد النص ، مأخوذ من قول القائل : أشكل على كذا ، أى دخل فى أشكاله وأمثاله ، كما يقال : أحرم ، أى دخل فى الحرم ، وأشتى ، أى دخل فى الشتاء ، وأشأم ، أى دخل الشام ، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال ، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفى على بعضهم فقالوا : المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق ، فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة فى التأمل حتى يظهر به الراجح ، فيتبين به المراد ، فهو من هذا الوجه قريب من الخفى ولكنه فوقه ، فهناك الحاجة إلى التأمل فى الصيغة وفى أشكالها^(١) ، وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به .

وأما المجمل فهو ضد المفسر ، مأخوذ من الجملة ، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد ، وذلك إما لتوحش فى معنى الاستعارة أو فى صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة ، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل فى جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به ، وموجبه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل ثم استفساره لبيّنه ، بمنزلة من ضل عن الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما ظهر له منه فيحتمل أن يدرك به الطريق . وتبين أن المجمل فوق المشكل فإن المراد فى المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله ، والمراد فى المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق ، بمنزلة الغريب الذى تأهل فى غير بلده وصار معروفاً فيها فإنه يوقف على أثره بالطلب فى ذلك الموضع . وبيان ما ذكرنا من المجمل فى قوله تعالى : « وحرم الربا » فإنه مجمل ؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة فى أصل الموضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ؛ فإن البيع مآشرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ،

(١) وفى الثمانية : وفى سائر أشكالها .

ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوص مشروط في العقد ، وذلك فضل مال أو فضل حال على ما يعرف في موضعه ، ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملًا فيما هو المراد ، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان ؛ لأن الصيغة في أصل الوضع للدعاء والثناء ولكن بكثرة الاستعمال شرعًا في أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه .

وأما التشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه ، والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب ، والاشتغال بالوقوف على المراد منه ، سمي متشابهًا عند بعضهم لاشتباه الصيغة بها وتعارض المعاني فيها وهذا غير صحيح ، فالخروف المقطعة في أوائل السور من التشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك ، لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم كما قال تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » فالوقوف عندنا في هذا الموضع ، ثم قوله تعالى : « والراسخون في العلم » ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام ؛ وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلمًا هو معنى قوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » وهذا لأن المؤمنين فريقان: مبتلى بالإيمان في الطلب لضرب من الجهل فيه ، ومبتلى عن الوقوف في الطلب^(١) لكونه مكرمًا بنوع من العلم . ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الأول ؛ فإن في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في الطلب بيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئًا ولا يدفع شيئًا ؛ فإنه يلزمه اعتقاد الحقيقة فيما لا مجال لعقله فيه ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الأسامي التي فيها تفاوت ، يعني الجميل والمشكل والخفي ؛ فإن الكل لو كان ظاهرًا جليًا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد بالطلب ، ولو كان الكل مشكلًا خفيًا لم يعلم منه شيء^(٢) حقيقة فأثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب

(١) وفي الهندية : بالوقوف عن الطلب .

(٢) وفي الهندية : لم يعلم بشيء .

لتحقيق معنى الامتحان ، وإظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم ، وصرف القلوب إلى محبتهم ، لحاجتهم إلى الرجوع إليهم ، والأخذ بقولهم والاقتداء بهم .

وبيان ما ذكرنا من معنى التشابه من مسائل الأصول أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص ، وهو قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ثم هو موجود بصفة الكمال ، وفي كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنع ؛ فإن الله تعالى لا جهة له فكان متشابهاً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين ؛ فإنهم أهل لهذه الكرامة ، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدر في العلم بالأصل ولا يبطل ، وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن معلوم ، وكيفية ذلك من التشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم . والمعتزلة — خذلهم الله — لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالى ، وأهل السنة والجماعة — نصرهم الله — أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو التشابه وهو الكيفية ، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم فقال : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » .

فصل في بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم ، مأخوذ من قولك : حق يحق فهو حق وحاق وحقيق ؛ ولهذا يسمى أصلاً أيضاً لأنه أصل فيما هو موضوع له . والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له ، مفعول من جاز يجوز سمي مجازاً لتعديده عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره ، ومنه قول الرجل لغيره : حبك إياي مجاز : أي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع الحب في الأصل ، وهذا الوعد منك مجاز : أي القصد منه الترويح دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الأصل ، ولهذا يسمى مستعاراً ؛ لأن المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوباً للبس ولبسه ، وكل واحد من النوعين موجود في كلام الله تعالى وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الناس في الخطب والأشعار وغير ذلك ،

حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال ، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم .

وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمراً كان أو نهياً خاصاً كان أو عاماً ، وحكم المجاز وجود ما استعير لأجله كما هو حكم الحقيقة خاصاً كان أو عاماً . ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا ساء بسواء » لا يعارضه ^(١) حديث ابن عمر رضي الله عنهما « لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين » فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له ، وبالإجماع المعلوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً ، ويترجح قوله عليه السلام : « لا تتبعوا الطعام بالطعام » لأنه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاماً ، واستدلوا لإثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضرورة ، فأما الأصل هو الحقيقة في كل لفظ لأنه موضوع له في الأصل ؛ ولهذا لا يمارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في التردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك ، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء ، فكما لا تثبت هناك صفة العموم لأن الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ها هنا .

ولكننا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لأن العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه ؛ فإن قولنا رجل اسم لخاص فإذا قرن به الألف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاماً بهذا الدليل ، وكذا كل نكرة ^(٢) إذا قرن بها الألف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاماً بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز ، والمحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت في الحقيقة ، ولهذا جعلنا قوله « ولا الصاع بالصاعين » عاماً ؛ لأن الصاع نكرة قرن بها الألف واللام ، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم ، وهذا

(١) وعندنا المعارضة ثابتة بين الحديثين ، ففي أحدهما الحرمة مطلقة بالطعام وفي الآخر مطلقة بالبالغ مبلغ الصاع فيكون واقعاً — هامش العثمانية .
(٢) وفي العثمانية والهندية : وكذلك النكرة .

لأن المجاز مستعار ليكون قائماً مقام الحقيقة عاملاً عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم فيه ؛ ألا ترى أن الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد ، ولو لم يجعل كذلك لكان التكلم بالمجاز عن اختيار مخلاً بالغرض فيكون مقصراً وذلك غير مستحسن في الأصل ، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذى هو حقيقة ؛ عرفنا أنه ليس فى هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن المجاز من العمل ما للحقيقة ، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل ؛ فإن المجاز موجود فى كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أو الضرورة ، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز فى اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتل النفى عن موضعها والمجاز يحتل ذلك وهو العلامة فى معرفة الفرق بينهما فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال ، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب ؛ ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض ؛ لأنها أزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هى موضوعة له فى الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز ، بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فينبذ يتعين المجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء ؛ ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ فى القدر ؛ لأن الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز . ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمنها ؛ لأن الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ . ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا يحنث إذا أكل الدقيق بعينه ؛ لأنه مأكول ، والأصح أنه لا يحنث لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الخبز ، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل^(١) نحو دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ فى النقلة فى الحال فإنه لا يحنث

ويصير ذلك القدر من السكني مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه^(١) دون ما ليس في وسعه ، وعلى هذا لو حلف لا يطلق وقد كان على الإطلاق بشروط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحث ، أو كان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فأت المجروح لم يحث ، ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده .

ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بمجال ؛ لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور^(٢) لكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة ، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « أولامستم النساء » المراد الجماع دون اللبس باليد ؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجانب بهذا النص ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ ، فإذا كان المجاز مراداً بتنحى الحقيقة ؛ ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بيمينه لا يتناول سائر الأشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر ؛ لأن الاسم للنبي من ماء العنب المشتد حقيقة لسائر الأشربة المسكرة مجازاً ، فإذا كانت الحقيقة مراداً بتنحى المجاز ؛ وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى ابني فلان أو لأولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ؛ لأن الحقيقة مرادة^(٣) فيتنجى المجاز . وقال في السير : إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك ، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات في ذلك ؛ لأن الحقيقة مرادة^(٤) فيتنجى المجاز ، وعلى هذا قال في الجامع : لو أن عربياً لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء ؛ لأن الاسم للمعتقين حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالإعتاق ؛ لأن الحرية حياة والرق تلف^(٥) حكماً فكانوا منسوبين

(١) وفي الثانية : على ما في وسعه .

(٢) وفي الهندية : ولا يتصور وكذا كما لا يتصور الآتي بعد .

(٣) وفي الثانية والهندية : مراد .

(٤) وفي الثانية والهندية : مراد .

(٥) من حيث إنه أثر الكفر والكفر موت بالنس وهو قوله تعالى « أو من كان ميتاً »

هامش الثانية .

إليه بالولاء حقيقة كمنسبة الولد إلى أبيه ، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازاً ؛ لأنه بالإعتاق الأول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الإعتاق فيكون متسبباً في الولاء الثاني من هذا الوجه ، ويسمى مولى له مجازاً بطريق الاتصال من حيث السببية ، فإذا صارت الحقيقة مراداً يتنجى المجاز ، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالى الموالى ؛ لأن الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز ، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقي مردوداً على الورثة ولا يكون لموالى الموالى من ذلك شيء ؛ لأن الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصى موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مراداً إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود^(١) فيبطل أصل الوصية ، ومعلوم أن التغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تغاير باعتبار أصل الوضع ، ثم لم يجوز هناك أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ في حالة واحدة فلأن لا يجوز ذلك في الحقيقة والمجاز أولى^(٢) .

فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر في المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان بحث إذا دخلها ماشياً كان أو راكباً حافياً كان أو منتعلاً ، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافياً . وكذلك لو قال : يوم يقدم فلان فامراته كذا فقدم ليلاً أو نهراً يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة وللليل مجاز . ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر بحث كما لو دخل داراً مملوكة له . وفي السير قال : لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه ، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالى مواليه ، فقد جمعت بين الحقيقة والمجاز في هذه الفصول . وقال أبو حنيفة ومحمد : إذا قال لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويميناً واللفظ للنذر حقيقة واليمين مجاز . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه بحث كما لو كرع في الفرات ، ولو حلف

(١) أما المعنى فلأن أحدهما أعلى والآخر أسفل ، وأما المقصود فلأن الوصية من الأعلى بطريق الإنعام ومن الأسفل بطريق المجازاة — هامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والمهندية : والمجاز كان أولى .

لا يأتى كل من هذه الخطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عنها وفى هذا جمع بين الحقيقة والمجاز فى اللفظ فى حالة واحدة . قلنا : جميع هذه المسائل تخرج مستقيماً على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل ، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء . ففى مسألة وضع القدم مقصود الخالف الامتناع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً وقد يكون ركباً فمن الدخول حافياً يحنث لا باعتبار^(١) حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذى هو المقصود ، فعرفنا أنه إنما يحنث فى المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة . وكذلك قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت ، لأنه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار ، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معياراً له ، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلاً لا يصير الأمر بيدها^(٢) ، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله على أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان ، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت ، كما فى قوله تعالى : « ومن يؤلهم يومئذ دُبره » واسم الوقت يوم الليل والنهار فلمعوم المجاز قلنا بأنها تطلق فى الوجهين جميعاً ، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهاراً لم تطلق لأن الحقيقة هنا مرادة فيتنجى المجاز . وفى مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية ، وإذا دخل داراً يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك ، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان . وفى مسألة السير قياس واستحسان فى القياس يتنجى المجاز فى الأمان كما فى الوصية ، وفى الاستحسان قال المقصود من الأمان حقن الدم وهو مبنى على التوسع واسم الأبناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تتقدم على المجاز فى كونه مراداً ، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته فى حقن الدم كما ثبت الأمان بمجرد الإشارة من الفارس إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة المسألة وإن لم يكن ذلك حقيقة .

فإن قيل : لماذا لم تعتبر هذه الصورة فى إثبات الأمان للأجداد والجندات عند

(١) وفى الثمانية : لا يحنث باعتبار .

(٢) وفى الثمانية والمهندية : فى يدها .

الاستئمان على الآباء والأمهات ؟ قلنا : لأن الحقيقة إذا صارت مراداً فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة ، وبنو البنين وموالى الموالى تليق^(١) صفة التبعية بمحلمهم ، فأما الأجداد والجندات لا يكونون تبعاً للآباء والأمهات وهم الأصول ؛ فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في إثبات الأمان لهم ، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر ؛ فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذا الباء واللام تتعاقبان ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج ، وقوله على نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبه إذا أراد اليمين ؛ لأن موجبه وجوب المنذور به ، وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال المباح^(٢) وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه . وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندها باعتبار عموم المجاز ، لأن المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء في الإناء وعند الكرع إنما يحث لأنه شرب ماء الفرات ، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحث إن شرب منه ؛ لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر . وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال : الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أى الماء فيها ، وإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ، وكذلك في مسألة الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز ، وهما جملاً ذكر الحنطة عبارة عما في باطنها مجازاً للعرف ؛ فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها من عين الحنطة^(٣) وإنما يحث لعموم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها ، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع^(٤) بين الحقيقة والمجاز .

(١) وفي الهندية والأهدية : تكون .

(٢) وفي الثمانية والهندية : كتحريم الحلال وهو نظير .

(٣) وفي الثمانية : ما فيها فإذا تناول من عين الحنطة إنما يحث .

(٤) لفظ (لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز) ساقط من الثمانية والهندية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت بعض^(١) المراقبين من أصحابنا رحمهم الله قالوا : إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن فى محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا ، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة مدخلاً للجنس^(٢) على صاحب الحقيقة ؛ فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكاً ونصفه عارية ، وقد قلنا فى قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ » إنه يتناول الجدات وبَنَاتِ البنات والاسم للأم حقيقة وللجدات مجاز ، وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة ولأولاد البنات مجاز ، وكذلك فى قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم » فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الأب ، فعرفنا أنه يجوز الجمع بينهما فى لفظ واحد ولكن فى محلين مختلفين حتى يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى المحل الآخر ، وهذا بخلاف المشترك فلاحتمال هناك باعتبار معانى مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعانى فى كلمة واحدة ، وهنا تجمع الحقيقة والمجاز فى احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحداً وهو الأصالة فى الآباء والأجداد والأمهات والجدات والولاد فى حق الأولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى قوله تعالى : « فتيموا صعيداً طيباً » إنه يتناول جميع أجناس الأرض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد من الأرض وإن كان الاسم للتراب حقيقة . وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة فى المعنى الذى ذكرنا فيما قال فى السير : لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل فالأمان لأحد الفريقين وهو ما أراده الذى آمنه ، وإن لم يرد شيئاً يأمن الفريقان باعتبار أن الأمان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما ؛ لأن الاسم مشترك ، ويمثله لو كان له موال وموالى موال ثبت الأمان للفريقين جميعاً باعتبار أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد عاملاً بحقيقته فى موضع وبمجازة فى موضع آخر .

ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لأن الأصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوماً إلا بالسمع بمنزلة النصوص^(٣) فى أحكام الشرع ، وطريق الوقوف عليها السماع فقط .

(١) وفى الأصل لبعض مع سقوط لفظ قالوا الآتى وأثبتناه من الهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : مدخلاً للجنس .

(٣) وفى العثمانية والهندية : النصوص .

وإنما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في أحكام الشرع ؛ فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع ، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به ، فكذلك في الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظاً في موضع كان مسموعاً^(١) منه وإن لم يسبق به ، وعلى هذا يجري كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت .

فنقول : طريق الاستعارة عند العرب الاتصال ، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى ، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى ، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى . فأما الاستعارة للاتصال معنى فتحو تسمية العرب الشجاع أسداً للاتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة ، والبليد حماراً للاتصال بينهما في معنى البلادة ، والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء ، فإنهم يقولون : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يعنون المطر ؛ لأنها تنزل من السحاب والعرب تسمى كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازاً للاتصال صورة ، وقال تعالى : « أو جاء أحدٌ منكم من الغائط » والغائط اسم للغطائن من الأرض ، وسمى الحدث به مجازاً لأنه يكون في المطنن من الأرض عادة ، وهذا اتصال من حيث الصورة ، وقال تعالى : « أو لامستم النساء » والمراد الجماع لأن اللبس سببه صورة فسماه به مجازاً ، وقال تعالى : « إني أراي أعصر خمراً » [وإنما يعصر العنب وهو مشتمل على السفلى والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمراً]^(٢) في أوامه فسماه به مجازاً لاتصال بينهما في الذات صورة ، فسلطنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة للاتصال سبباً فإنه نظير الاستعارة للاتصال صورة في المحسوسات ، وللاتصال في المعنى المشروع الذي جاء لأجله شرع يصلح الاستعارة ، وهو نظير الاتصال معنى في المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء

(١) وفي الثمانية : كان ذلك مسموعاً .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

أن صلاحية الاستمارة غير مختص بطريق اللغة وأن الاتصال في المعاني والأحكام الشرعية يصلح للاستمارة ، وهذا لأن الاستمارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس ، فالأحكام الشرعية قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الوجود حساً فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ، ولأن المشروعات إذا تأملت في أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا استمارة فيما لا يعقل معناه ، ألا ترى أن البيع مشروع لإيجاب الملك وموضوع له أيضاً في اللغة ، وقد اتفق العلماء في جواز^(١) استمارة لفظ التحرير لإيقاع الطلاق به ، وجوز الشافعي رحمه الله استمارة لفظ الطلاق لإيقاع العتق به ، والأئمة من السلف استعملوا الاستمارة بهذا الطريق أيضاً وكتاب الله تعالى ناطق بذلك ، يعني قوله تعالى : « وأمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها » فإن الله تعالى جعل هبتها نفسها جواباً للاستنكاح وهو طلب النكاح ، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينمقد بلفظ الهبة على سبيل الاستمارة لا على سبيل حقيقة الهبة ، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملاً بحقيقتها فيما ليس بمال ؛ ولأنها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه ، فعرفنا أنها استمارة قامت مقام النكاح بطريق المجاز ، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة وإن كان معقوداً بلفظ الهبة ، فعرفنا أنه كان بطريق الاستمارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازاً عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه . ثم ليس للرسالة أثر في معنى الخصوصية بوجوه الكلام ، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس ؛ وهذه جملة لا خلاف فيها ؛ إلا أن الشافعي رحمه الله قال نكاح غيره لا ينمقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لا تحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد^(٢) ، فالتزويج تليق بين الشئين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما في المقصود كزوجي الخف ومصراعى الباب ، والنكاح

(١) وفي الثمانية والهندية : على جواز .

(٢) وفي الثمانية : تنبيء عن الإيجاد .

بمعنى الضم الذي ينبيء عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة ، وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك باعتبار أصل الوضع ، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما ، فالألفاظ الموضوعية لإيجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح ، إلا أن في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينقصد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات عليه ، كما قال تعالى : « خالصة لك » وفي حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانقضاء النكاح به لافي من القصور ، وهو معنى ما يقولون : إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص . ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لأن لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه ، قال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وكذلك لفظ الهبة لا تنقصد به المعاوضة المحضة وهي البيع ابتداء وكان ذلك لقصور فيها ، وفي صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع ^(١) ، وعلى هذا الأصل لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ، ولكننا نقول : النكاح موجب ملك المتعة ، وهذه الألفاظ في محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في محله فكان بينهما اتصالاً من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة ، ولا حاجة إلى النية لأن هذا المحل الذي أضيف إليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح ، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتميين ^(٢) ، وما ذكرنا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا المقصد ، فأما المقصود فأثبت الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه ، فلو كان المقصود ماسواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه ؛ لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما ، وكذلك جمل الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك فإنه إزالة الملك ، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الألفاظ موضوعة لإيجاب الملك ، ثم لما انقصد هذا المقصد بلفظ غير موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك ، فلأن

(١) أي ثبوت المعاوضة في النكاح أبلغ ، لأنه يثبت البدل مع النفي والسكوت فلا يجوز استعارة اللفظ فيما فوقه — هامش العثمانية .

(٢) بأن يقول وهبت منك الجارية بألف فإن النكاح لا ينقصد بدون النية ، لأن المحل ثمة يحتمل البيع والنكاح فلا ينقصد بدون النية — هامش العثمانية .

ينعقد بلفظ موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك كان أولى ، وإنما انعقد هذا المقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك بهما في الأصل لأنهما جملا علماً في إثبات هذا الملك بهما وما يكون علماً لشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الأسباب الموجبة لملك العين ، فأما الألفاظ الموضوع لإيجاب الملك لا ينتفى باسم العلم عن هذا المحل ، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة .

فإن قيل : الاتصال من حيث السببية لا يختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعاً ثم لم يعتبر هذا الاتصال والقرب في إثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لإيجاب ملك التمتع ، فكذلك لا يعتبر هذا الاتصال لإثبات ملك التمتع باللفظ الموضوع لإثبات ملك الرقبة . قلنا : الاتصال من حيث السببية نوعان : أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر في صلاحية الاستعارة من الجانبين ؛ لأن العلة غير مطلوبة ليمينها بل لثبوت الحكم بها ، والحكم لا يثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر . ويبان هذا فيما قال في الجامع : إذا قال : إن ملكت عبداً فهو حر فاشتري نصف عبد ثم باعه ثم اشتري النصف الثاني^(١) لا يمتق ، فإن قال : عنيت الملك متفرقاً كان أو مجتمعاً يدين في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقي في ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً فهو حر فاشتري نصفه فباعه ثم اشتري النصف الباقي يمتق هذا النصف ، فإن قال : عنيت الشراء مجتمعاً يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف ، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعاراً عن ذكر الشراء إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة في الموضعين ، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين في القضاء للثمة ، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانقضاء التهمة . والنوع الآخر اتصال الفرع بالأصل^(٢) . والحكم بالسبب ، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم ، ولا تصلح استعارة الفرع للأصل

(١) وفي الهندية : الباقي .

(٢) الفرع ملك المفعة والأصل ملك العين - هامش الثمانية .

والحكم للسبب ؛ لأن الأصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الأصل ؛ لأنه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبراً فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنى عنه . وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة ، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل في حكم الكامل لأنه مستغنى عنه ؛ فملك الرقبة سبب ملك المتعة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب ، واللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك المتعة ، والموضوع لإيجاب ملك المتعة لا يصلح مستعاراً لإيجاب ملك الرقبة ؛ ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل في إيقاع الطلاق به مجازاً لأنها موضوعة لإزالة ملك الرقبة ، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل بدون النية ؛ لأن المحل المضاف إليه غير متعين لهذا المجاز ، بل هو محل حقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز ، ولفظ الطلاق لا يحصل به المتق لأنه موضوع لإزالة ملك المتعة ، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة ، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه ، ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضاً للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل واحد منهما إزالة بطريق الإبطال مبنى على الغلبة ، والسراية غير محتمل للفسخ محتمل^(١) للتعليل بالشرط والإيجاب في المجهول فللمناسبة بينهما في هذا المعنى^(٢) جوز استعارة كل واحد منهما للآخر ، ولكننا نقول : المناسبة في المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذي يختص بكل واحد منهما ، ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسداً ولا الشجاع حميراً للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك ، ويسمى الشجاع أسداً للمناسبة بينهما في الوصف الخاص وهو الشجاعة ، وهذا لأن اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى في النصوص لتعديده الحكم به إلى الفروع ، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف

(١) وفي الهندية والعثمانية : محتمل .

(٢) وفي نسخة هذه المأني — هامش الأصل .

بل بوصف له أثر في ذلك الحكم ؛ لأنه لو جوز التمليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلاً ، فكذلك ههنا لو صححنا الاستعارة للمناسبة في أى معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل ؛ فعرّفنا أنه إنما تعتبر المناسبة في الوصف^(١) الخاص ولا مناسبة هنا في الوصف الذى لأجله وضع كل واحد منهما في الأصل ، فالإطلاق موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق في الذات ، ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير والعناق لإحداث معنى في الذات يوجب القوة ، من قول القائل : عتق الفرخ إذا قوى حتى طار ، وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في ذاته وهو أنه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكاً مستولياً مستبداً بالتصرف ، والمنكوحة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذى له عليها حاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالإطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقال عن البعير ، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة ، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض ، فعرّفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم ، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر .

فإن قيل : عندكم الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه في كتاب الصلح حيث قال : بيع السكنى باطل ، فالبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة . ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازاً ، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك^(٢) شراء بهذا الكلام والعتق^(٣) ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازاً ، وكذلك شراء القريب بإعتاق عندكم والشراء ليس بسبب العتق ثم كان عبارة عنه . قلنا : أما استعمال لفظ البيع في الإجارة فإنما لا يجوز عندنا لانعدام الحل لالانعدام الصلاحية للاستعارة ، لأنه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والعبد فهو عامل بحقيقته في تملك العين ، وإن أضيف إلى

(١) وفي نسخة : المعنى — هامش الأصل .

(٢) وفي الثمانية : الملك .

(٣) وفي الهندية : فإن العتق .

منفعتهما فالنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلاً للتمليك ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يحمل كأنه وجد التصريح باللفظ الذى هو مجاز عنه . ولو قال : أجرتك منافع هذه الدار لا يصح أيضاً وإنما يصح إذا قال أجرتك الدار باعتبار إقامة العين المضاف إليه المقدم مقام النفعة ، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً فى حقيقته حتى لو قال الحر لغيره : بعتك نفسى شهراً بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستمارة عن الإجارة ؛ لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة ، وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعاً فتجاوز ههنا الاستمارة للاتصال من حيث السببية ، وأما قوله أعتق عبدك عنى فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأ فاحشاً وكيف يكون ذلك مجازاً عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته ؟ وفى الموضع الذى لا يثبت حقيقة العتق بأن يكون القائل صبياً أو عبداً مأذوناً لا يثبت الشراء ، فمرفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذى صرحنا به وهو الإعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له فى المحل والمقتضى ليس من المجاز فى شيء ، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازاً ، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز فى محل واحد ؟ بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة العتق فى هذا المحل ، فيصير الحكم وهو العتق مضافاً إلى السبب الموجب لما تتم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة ، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا .

ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ، فعلى قول أبى حنيفة مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز ، وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز . وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أولاً يأكل من هذه الحنطة ، وهذا فى الحقيقة يبتنى على أصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة ، وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت فى الموضعين ، وعند أبى حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم به لافى الحكم ؛ لأنه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث إنه يحمل عبارته قائمة مقام عبارة ، ثم الحكم يثبت به أصلاً بطريق أنه

يجمل كالتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لا أنه خلف عن الحكم ، وإذا كان المجاز خلفاً في التكلم لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذر إعماله في حقيقته . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لعبد وهو أكبر سناً منه هذا ابني يمتق عليه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يمتق ؛ لأن صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم في كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقداً لإيجاب الحكم الأصلي يصلح أن يكون منعقداً لإيجاب ما هو خلف عن الأصل ، وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الأصلي لا ينمقد موجباً لما هو خلف عنه ؛ فإن قوله لا لمس السماء يصلح منعقداً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقداً لإيجاب الخلف عنه وهو الكفارة ، واليمين الغموس لا تصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، فهنا أيضاً هذا اللفظ في معروف النسب للذى يولد مثله لثله يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله [للحكم^(١)] لثبوت نسبه من الغير فيكون موجباً لما هو خلف عنه وهو العتق ، وفيمن هو أكبر سناً منه لا يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه ، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا ، وفي معروف النسب تصير أم ولده على ما نص في كتاب الدعوى ؛ وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحاً ؛ لأن هناك المانع من الحكم الذي هو أصل في هذا المحل شرعى وهو تأكد الحرية على وجه لا يحتمل الإبطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لإثبات الحكم الأصلي به في هذا المحل فيكون منعقداً لإثبات ما هو خلف عنه وهو ملك المتعة ، ولكن أبو حنيفة يقول المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لافي الحكم كما قررنا ، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحاً وصلاحه بكونه مبتدأ وخبراً بصيغة الإيجاب وهو موجود هنا فيكون عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى أنه سبب للتحرير ، فإن من ملك ولده يمتق عليه

ويصير معتقاً له إذا اكتسب سبب تملكه ، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازاً للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته ، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلاً صالحاً ، ولما تبين أنه خلف في التكلم لافي الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلاً صالحاً له باعتبار أنه تصرف من التكلم في كلامه ، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة ، نص عليه في المنتقى ، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً لأنه تصرف من التكلم في كلامه فهنا كذلك . ثم فيه طريقان لأبي حنيفة : أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فيصير محرراً [به] ابتداء مجازاً ، ولهذا لا تصير الأم أم ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداء ، تأثير في إيجاب أمية الولد [لأمه] ولأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارة على الحقيقة^(١) ابتداء بل بفعل هو استيلاد ؛ ولهذا قال في كتاب الدعوى : لو ورث رجلان مملوكاً ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامناً لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً باعتبار أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه ، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقراراً منه بالحرية مجازاً كأنه قال عتق على من حين ملكته فإن ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك وهنا^(٢) هو الأصح ، فقد قال في كتاب الإكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابني لا يمتق عليه^(٣) ، والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لاصحة التحرير ابتداء ، ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً فإنه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامناً لشريكه أيضاً ؛ وعلى هذا الطريق نقول : الجارية تصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقراراً بالحرية للولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم ، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة^(٤) الحرية للولد ، وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق

(١) وهو قوله أنت حر — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : وهذا هو الأصح .

(٣) لأنه يصير كأنه قال عتق على من حين ملكته — هامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية حقيقة .

الذى قالوا ، فإنه مكذب شرعاً في الحكم الأصلي والمكذب في كلامه شرعاً كالمكذب حقيقة في إهدار كلامه ، ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبد هذا ابني لا يعتق عليه لأنه مكذب شرعاً بدليل الإكراه إلا أن دليل التكذيب هناك^(١) عامل في الحقيقة والمجاز جميعاً ، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو الإقرار بحريته من حين ملكه ، ولهذا قلنا : لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا تقع الفرقة بينهما لأنه ليس بكلام موجب بطريق الإقرار في ملكه إنما موجه إثبات النسب وقد صار مكذباً فيه شرعاً فصار أصل كلامه لغواً . وبيان هذا أن التنية لا توجب الفرقة ولكنها تنافي النكاح أصلاً ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجمل قائماً مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ماتزوجتها أو ما كان بيني وبينها نكاح قط ، وذلك لا يوجب الفرقة ، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتفي به النكاح ، لأن في حكم الحرمة هذا الإقرار عليها لا على نفسه والعين هي التي تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعاً في إقراره على غيره . ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبد يا ابني لأن النداء لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازاً باعتبار معناه كما بينا ، فأما إذا قال يا حر أوبيا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لإسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملاً على أى وجه أضافه إلى المملوك ، والله أعلم .

فصل في بيان الصريح والكناية

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازاً ، يقال : فلان صرح بكذا ، أى أظهر ما في قلبه انيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ، ومنه سمي القصر صرحاً ، قال تعالى : « وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً » والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبين بالدليل ، مأخوذ من قولهم : كنيت وكنوت ، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه ، وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه ؛ فإن الحرف الواحد يجوز أن

(١) أى إذا كان أكبر سناً منه — هامش الثمانية .

يكون كناية نحو هاء المغائبة وكاف المخاطبة ، يقول الرجل هو يفعل كذا ، وهذا الهاء لا يميز اسماً من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر ، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية ، وكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية ، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية أيضاً لما فيه من التردد ، ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم . والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علماله ، ثم يكنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفاً له بالولد الذي هو معروف بالنسب إليه ، وهذا ليس من المجاز في شيء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمي كنية ، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكنى الحبشى بأبي البيضاء ، والضرير بأبي العيناء ، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة ، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازاً عنه . عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكونون بالشئ عن الشئ على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل^(١) فيكنون عما يذم بما يمدح^(٢) به على سبيل التفاؤل^(١) كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد ، ويقولون تربت يداك على وجه^(٣) التعطف ، فهذا^(٤) يتبين أن حد الكناية غير حد المجاز . ثم حكم الصريح ثبوت موجهه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة ، وذلك نحو لفظ الطلاق والعناق فإنه صريح فعلى أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجباً للحكم ، حتى إذا قال ياحر أو ياطالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو لأن عينه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه . وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؛ لأن في المراد بها معنى التردد فلا تكون موجهة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترب منها ، وعلى هذا سمي الفقهاء لفظ التحريم والبيئونة من كنيات الطلاق وهو مجاز عن التسمية^(٥) باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملاً

(١) وفي العثمانية والهندية : العأل .

(٢) وفي العثمانية : بما يمدح .

(٣) وفي العثمانية والهندية : معنى التعطف

(٤) وفي العثمانية والهندية : ولهذا .

(٥) أي مجاز من حيث التسمية حقيقة من حيث المعنى — هامش العثمانية .

إلا بالنية ، فسمى كناية من هذا الوجه مجازاً ، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة موجبه حتى يحصل به الحرمة والبنونة ، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه ، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبنونة بنفسه ، فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمي كناية مجازاً إلا قوله اعتدى فإنه كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملاً في حقيقة ؛ فإن حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الأقراء وغير ذلك ، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث إن الاحتساب بعدد الأقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق ؛ ولهذا كان الواقع رجعياً ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى ، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعاً ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة « اعتدى » ثم راجعها ، وقال لحفصة « اعتدى » ثم راجعها ، وكذلك قوله استبرئ رحمك^(٢) ، وكذلك قوله أنت واحدة فإن في قوله واحدة احتمال كونه نمتاً لها أو للتطبيق فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الإضمار ، أي أنت طالق تطليقة واحدة ؛ ولهذا كان الواقع به رجعياً .

ثم الأصل في الكلام الصريح لأنه موضوع للإفهام ، والصريح هو التام في هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ، ولهذا قلنا : إن ما يندرى بالشبهات لا يثبت بالكناية ، حتى إن المقرر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجباً للعقوبة^(١) وإن ذكر لفظاً هو كناية ، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته لأنه لم يوجد التصريح بلفظه ، وعند إقامة البينة عليه لأنه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها في إشارته ، وعلى هذا لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثاني لا يستوجب الحد ؛ لأن ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة ، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزنا لا يلزمه حد القذف لأنه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصراً في نفسه .

(٢) لأن الاستبراء لا يكون إلا بعدد الأقراء وعند النية يقع الطلاق بمقتضاه . هاشم العثمانية

(١) وفي الهندية : لا يستوجب العقوبة .

فإن قيل : أليس أنه لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثاني يستوجب الحد وهذا تعريض محتمل أيضاً ؟ قلنا : نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ، ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه : إنما أعطيناكم الذمة وبدلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا : إنه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات وما يثبت مع الشبهات ، فهذا الكاف أيضاً موجه العموم ؛ لأنه حصل في محل يحتمله ؛ فيكون نسبته ^(١) إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول على ما هو موجب العام عندنا .

فصل في بيان جملة ما تترك به الحقيقة

وهي خمسة أنواع : أحدها دلالة الاستعمال عرفاً ، والثاني دلالة اللفظ ، والثالث سياق النظم ، والرابع دلالة من وصف التكلم ، والخامس من محل الكلام .
فأما الأول فنقول : تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً ؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام ، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال للحقيقة فيه وما سوى ذلك - لانعدام العرف - كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة ؛ ألا ترى أن اسم الدراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهراً في ذلك الموضع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة . وبيان هذا في اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة ؛ قال القائل :

وصلى على دنها وارتم ^(٢)

وهي مجاز للعبادة المشروعة بأركانها ، سميت به لأنها شرعت للذكر ، قال تعالى : « وأقم الصلاة لذكري » وفي الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال ، ثم عند الإطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الأخرس ^(٣) وإنما تركت الحقيقة للاستعمال عرفاً . وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد

(١) وفي الهندية : نسبته له إلى الزنا .

(٢) كذا في الهندية والمصرية ، وفي الثمانية : دنهام وارتم ، وكان في الأصل : ربهما وارتم .

(٣) لفظ (كصلاة الأخرس) ساقط من الثمانية والهندية .

حقيقة ثم سميت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فمعد الإطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفاً ، والعمرة والصوم^(١) والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى ، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجاً أو مشياً إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك ، فالشئ إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللفظ إليه . وكذلك لو قال لله على أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصديق بالثوب للاستعمال عرفاً ، فاللفظ حقيقة في غير ذلك . ومن حلف أن لا يشتري رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق من الرءوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفاً ، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس . ومن حلف أن لا يأكل بيضاً يتناول يمينه بيض الدجاج والأوز خاصة لاستعمال ذلك عند الأكل عرفاً ، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك ، وقد بينا أن العام إذا خص منه شيء يصير شبيه المجاز .

وبيان النوع الثانی وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد لم يبحث في يمينه ؛ لأنه أطلق اللحم في لفظه ولحم السمك [أو الجراد]^(٢) لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق اللحم ، بمنزلة الصلاة على الجنابة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة ، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة .

فإن قيل : أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يبحث في يمينه^(٣) وهذا لا يذكر إلا بقرينة ؟ قلنا : نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما ، فإن اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير وال آدمي ، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر في ذلك المعنى ؛ لأنه لادم للسمك ولا للجراد ، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم^(٤) لا يتم بالسمك والجراد . فمررنا أن القرينة فيها للقصور ، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم في لحم

(١) لفظ (الصوم) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) ونس في أيمن شرح المحيط أنه لا يبحث في يمينه ، هامش الأصل . قلت : وامله شرح المختصر فصنف وصار المحيط .

(٤) وفي الهندية : من اللحم .

الخنزير والآدمي ، فعرّفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية ، وليس للحرمة تأثير في المنع من إتمام شرط الحنف ، وعلى هذا قلنا في قوله كل مملوك لى حر لا يدخل المكاتب بدون النية لأنه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فإنه مالك يداً وتصرفاً مملوك رقا ، وكذلك صرح بالإضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه ، فللدلالة في لفظه لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله « أو تحرير رقبة » لأنه يتناول الذات المرقوق ، والرق لا ينتقض بمقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتأدى به الكفارة . وكذلك قوله كل امرأة له طالق لا يتناول المحتملة بغير نية^(١) وإن كانت في العدة من غير النية لبقاء ملك اليدوزوال أصل ملك النكاح ، وعلى عكس ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضاً ، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال : من حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً أو رطباً أو رماناً لم يحنث ، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لأن اسم الفاكهة يتناولها عند الإطلاق من غير قرينة فتكون كاملة في المعنى المطلوب بهذا الاسم ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هي زيادة^(٢) على ما هو المطلوب بالاسم لأن اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التمتع ، قال تعالى : « انقلبوا فاكهين » : أى منعمين والتمتع زائد على ما به القوام ، والرطب والعنب قوت يقع به القوام ، والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضاً وهو قوت في جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التمتع ، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال « وعنبا » إلى قوله « وفاكهة وأباً » فلزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسّمك والجراد . وكذلك لو حلف لا يأكل إداماً ، عند أبي حنيفة رحمه الله الإدام ما يصطبغ به لأنه تبع فلا يتناول ما يتأتى أكله مقصوداً من الجبن والبيض واللحم ، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكامل معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها كما في المسألة الأولى ، وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة .

وبيان النوع الثالث ، وهو سياق النظم في قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن

(١) لفظ (بغير نية) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : هي زائدة

ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا» فإن سياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير ، وكذلك^(١) قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير » فإن سياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة . وعلى هذا لو أقر وقال : لفلان على ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شيء ، ولو قال : لفلان على ألف درهم ليس له على شيء إن شاء الله تلزمه الألف ؛ لأن قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق ، والإرسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الإرسال باعتبار سياق النظم . وقال في السير الكبير : لو قال مسلم لحربي محصور أنزل فنزل كان آمناً ، ولو قال أنزل إن كنت رجلاً فنزل كان فيماً ، ولو قال له الحربي المأسور في يده الأمان الأمان وقال المسلم في جوابه الأمان الأمان كان آمناً حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش^(٢) أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه في قوله أردت رد كلامه ، ولو قال الأمان الأمان سستعلم ما تلقى أو قال الأمان الأمان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أماناً بدلالة سياق النظم . وكذلك لو قال لغيره اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً أو قال طلق زوجتي إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً . ولو قال لغيره : لى عليك ألف درهم فقال الآخر لك على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقراراً . فعرّفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة .

وبيان النوع الرابع : في قوله تعالى : « واستقرز من استطعت منهم بصوتك » فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال ، فتبين بأن المراد الإقذار والإمكان لعلمنا أن ما يأتي به الاعمين يكون بإقذار الله تعالى عليه إياه ، وكذلك^(٣) قول القائل اللهم اغفر لى يعلم أنه سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاماً وإنما يسأله ذلك سؤالاً ، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعال

(١) كذا بالعمانية والهندية ، وفي الأصل : فسكذلك .

(٢) وفي العمانية والهندية : فعلى الأمير والجيش .

(٣) كذا بالعمانية ، وفي الأصل : فسكذلك .

تفسد عندي^(١) فقال والله لا أتفدى ثم رجع إلى بيته فتفدى لا يحث^(٢) لأن التكلم دعاه إلى الغداء الذى بين يديه وقد أخرج كلامه مخرج الجواب ، فإذا تقيد الخطاب بالمعلوم من إرادة التكلم بتقيد الجواب أيضاً به . وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تفتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فمبدي حر ثم اغتسل فيها في [غير]^(٣) تلك الليلة أو في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحث .

وبيان النوع الخامس : في قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإن بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط ، وقد قلنا إن لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات » وفي قوله عليه السلام : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ » إنه لا يقتضى العموم وارتفاع الحكم ؛ لأن بمحل الكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والإكراه ، فإما أن يكون المراد الحكم أو الإثم ، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لأنهما يبتنيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذى هو عبادة والإثم بالعمل الذى هو محرم يبتنى على العزيمة والقصد ، والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الأداء بالأركان والشرائط ، ألا ترى أن من توشأ بالماء النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقاً حتى لو علم لزمه الإعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التقصير كان مطيعاً باعتبار قصده وعزمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذى لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقرن به فيصير^(٤) كالأول حينئذ ، فأما ما يمترض من الدليل

(١) وفي الثمانية : ممي .

(٢) وفي الثمانية والهندية : لم يحث .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي الثمانية : فيصير به .

الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب في شيء ، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيصير حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة ، وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين عما هو نسخ^(١) مبتدأ صيغة ، فعرفنا أنه ليس من هذا الباب في شيء . قال رضى الله عنه : والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان نحو قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميتة » وقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أمهاتُكُمْ » وقوله عليه السلام : « حُرِّمَتْ الخمرُ لِمِئْهَا » وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم في هذه الصورة^(٢) معنى لدلالة محل الكلام وهو أن الحل والحرمة لا تكونان وصفاً للمحل وإنما تكونان وصفاً لأفعالنا في المحل حقيقة فإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً وهذا غلط فاحش ، فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة ؛ لأن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه ، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً ، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين ، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذى هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه ، فهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة ، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق^(٣) ؛ فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازاً باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأً فاحشاً .

(١) وفي العثمانية : نص .

(٢) وفي العثمانية والهندية : النصوص

(٣) وفي العثمانية : في غاية من التحقيق .

فصل في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينا أن الكلام ضربان : حقيقة ومجاز ، وأنه لا يحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة ، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز ، والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعى إلى تعريف ذلك الاسم في الأسماء الموضوعة للمعنى ، وإلى تعريف المعنى في المعنويات ، فما كان أقرب في ذلك فهو أحق ، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يحمل حقيقة ، وذلك يكون بطريقتين : التأمل في محل الكلام ، والتأمل في صيغة الكلام .

أما بيان التأمل في المحل في اختلاف العلماء في موجب العام فعند بعضهم موجه عند الإطلاق أخص الخصوص ، وعندنا موجه العموم ، وما قلناه أحق لأنه إذا حمل على أخص الخصوص يبق بعض ما تناوله مطلق الكلام غير مراد به ، والمراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له ، فإذا كان صيغة العام موضوعاً لمعنى العموم كان حمله عليه عند الإطلاق أحق ، ولأن الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام متناولاً للخاص أيضاً فقط كان ذلك تكراراً محضاً ، وإذا كان المقصود بوضع الأسماء في الأصل إعلام المراد فحمل لفظين على شئ واحد يكون تكراراً وإخراجاً لأحد اللفظين من أن يكون مفيداً .

فإن قيل : فائدة التأكيد وتوسيع الكلام^(١) ، قلنا : نعم ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع ، والإطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام ، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل في صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى : « أو لامستم النساء » على الجماعة دون المس باليد لأنه إذا حمل على المس باليد كان تكراراً لنوع حدث واحد ، وإذا حمل على الجماعة كان بياناً لنوعى الحدث وأمرأ بالتيمم لهما فيكون أكثر فائدة^(٢) مع أنه معطوف على

(١) وفي العثمانية والهندية : فيه فائدة التأكيد وتوسعة الكلام .

(٢) وفي العثمانية : إفادة .

ما سبق والسابق ذكر نوعى الحدث ؛ فإن قوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، ثم قال تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ثم قال تعالى « وإن كنتم مرضى » إلى قوله « فلم تجدوا ماءً فتيمموا » فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد .

وبيان الدلالة من صيغة الكلام فى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » قال علماؤنا رحمهم الله : اللغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضعا ؛ فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخير فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن فائدة اليمين فكان لغواً . وقال الشافعى رحمه الله : اللغو ما يجرى على اللسان من غير قصد ، ولا خلاف فى جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما . ولكن ما قلناه أحق لأن ما يجرى على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذى هو ضد العمد أو السهو الذى هو ضد التحفظ ، فأما ما يكون خالياً عن الفائدة لمعنى فى نفسه لا بحال التكلم . فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى ، ألا ترى إلى قوله : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » يعنى الكلام الفاحش الذى هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجرى من غير قصد فإن ذلك لا عتب فيه ، وقال تعالى : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » وقال تعالى : « واللغو فيه لعلكم تغلبون » ومعلوم أن مراد المشركين التمتع أى إن لم تقدرُوا على المغالبة بالحجة فاشتغلُوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون الحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد ، وقال تعالى : « وإذا مروا باللغو مروا كراماً » : أى صبروا^(١) عن الجواب وذلك فى الكلام الخالى عن الفائدة دون ما يجرى من غير قصد ؛ ولأن فساد ما يجرى من غير قصد باعتبار معنى فى المحل وهو القلب الذى هو السبب الباعث على التكلم ، وفساد ما لا فائدة فيه باعتبار معنى فى نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عند الإطلاق . وكذا^(٢) اختلفوا فى العقد فقال الخصم : العقد عبارة

(١) وفى الثمانية : صبراً ، وفى الهندية بمعنى له صبراً له عن .

(٢) وفى الثمانية : وكذلك

عن القصد فإن المزية سميت عقيدة . وقلنا : المقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليين بالخبر الذى فيه رجاء الصدق لإيجاب حكم [بكلام^(١)] وهو الصدق منه ، وكذلك ربط البيع بالشراء لإيجاب حكمه وهو الملك فكان ماقلناه أقرب إلى الحقيقة ؛ لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ، منه تقول العرب : يا عاقدا ذكر حلا ، وقال القائل :

* ولقلب الحب حل وعقد *

ثم يستعار [لربط الإيجاب بالقبول على وجه ينمقد أحدهما بالآخر حكماً فيسمى عقداً ثم يستعار^(٢)] لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون المقد الذى هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق . ومن ذلك ماقلناه فى قوله تعالى : « ثلاثة قروء » إنها الحيض دون الأطهار ؛ لأن اللفظ إما أن يكون مأخوذاً من القراء الذى هو الاجتماع ، قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » وقال القائل :

* هجان اللون لم يقر أجنبياً *

وهذا المعنى فى الحيض أحق ؛ لأن معنى الاجتماع فى قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضاً فإنه ما لم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضاً وإن كان الدم يجتمع فى حالة الطهر فى رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع ، ثم زمانه يسمى به مجازاً وإن كان مأخوذاً من الوقت المعلوم كما قال القائل :

* إذا هبت لقارمها الرياح *

وقال آخر : له قرء كقرء الحائض فذلك بزمان الحيض أليق ؛ لأنه هو الوقت المعلوم الذى يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تطلق به من الأحكام ، وإن كان مأخوذاً من معنى الانتقال كما يقال : قرأ النجم إذا انتقل ، لحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر ؛ إذ الطهر أصل ، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن جملة على الحيض أحق ،

(١) زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

(٣) وفى الثمانية والهندية : لم تقرأ جنيناً .

وكذلك لفظ النكاح فإنما نحملة على الوطء والخصم على العقد ، وما قلناه أحق لأن الاسم في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أى التزمه وضمه إليك ، ومعنى الضم في الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى جماعاً ، ثم العقد يسمى نكاحاً باعتبار أنه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم ، فبالأمل في صيغة اللفظ يتبين أن الوطء أحق به إلا في الموضع الذى يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد ، وهذا هو الحكم في كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام ، وهذا التعذر إما لعدم الإمكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً ؛ فالذى هو متمذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمه فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لأن ما هو الحقيقة في كلامه متمذر ، وأما المهجور عرفاً فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لأن الحقيقة وهو السكرع في البئر مهجورة ، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يحنث أم لا ؟ فمنهم من يقول يحنث أيضاً لأن الحقيقة لا تتمطل وإن حمل اللفظ على المجاز ، وسواء أخذ الماء في كوز وشربه أو كرع في البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث ، ومنهم من يقول لا يحنث ؛ لأنه لما صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة على ما قال في الجامع : لو قال لأجنبية إن نكحتك فعبدى حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء . ولو قال لزوجته : إن نكحتك ينصرف إلى الوطء دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها . ولو قال للمطلقة الرجعية : إن راجعتك ينصرف إلى الرجعة دون ابتداء العقد ، ولو قال للمبانة : إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الأول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مراداً باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأى طريق شربه ، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازاً لأن الحقيقة مهجورة شرعاً ، فإن المدعى إذا كان محقاً فالمدعى عليه لا يملك الإنكار شرعاً ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الإطلاق ، ثم يصح منه الإنكار والإقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم . ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعد ما صار شيخاً يحنث باعتبار أن الحقيقة مهجورة

شرعاً فإن الصبي سبب للترحم شرعاً لا للهجران فيتعين المجاز لهذا . وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى ، والله أعلم .

باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه

قال رضى الله عنه : اعلم بأن^(١) الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف ، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال فكذلك يتحقق في الحروف ، فنه ما يكون مستعملاً في حقيقته ، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره ، وكثير من مسائل الفقه ترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها . فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف .

الأصل فيه الواو^(٢) فلا خلاف أنه للعطف [ولكن عندنا هو للعطف^(٣)] مطلقاً فيكون موجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر من غير أن يقتضى مقارنة أو ترتيباً ، وهو قول أكثر أهل اللغة . وقال بمض أصحاب الشافعي رحمه الله : إنه موجب للترتيب ، وقد ذكر ذلك الشافعي في أحكام القرآن ، وكذلك جعل الترتيب ركناً في الموضوع لأن في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص ؛ ألا ترى أن الصحابة رضى الله عنهم لماسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعى بأيهما يبدأ قال : « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » يريد به قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب ، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى « اركعوا واسجدوا » وليكننا نقول : هذا من باب اللسان ، فطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الأصول الموضوعية عند أهل اللغة ، بمنزلة مالو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقة التأمل في النصوص من الكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع ، وعند التأمل في كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب ؛ فإن القائل يقول : جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا الإخبار مجيئهما من غير

(١) وفي العثمانية والهندية : أن .

(٢) وفي العثمانية والهندية : والأصل فيه حرف الواو .

(٣) زيادة من العثمانية .

مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقاً في خبره ، سواء جاء عمرو أولاً ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاء معاً . وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون : جاءني الزيدون أي زيد وزيد وزيد ، والقائل يقول : لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل :

لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيماً ؛ فالفاء توجب ترتيباً من حيث إنه للتعقيب مع الوصل ، فلو كان موجب الواو الترتيب^(١) لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه ، وكذلك يتبدل الحكم أيضاً إذا ذكر الواو مكان الفاء ؛ فإن من يقول لامرأته : إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال ، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط . وأما من حيث الوضع لغة فلا أنهم وضعوا كل حرف ليكون دليلاً على معنى مخصوص كما فعلوا في الأسماء والأفعال ، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع أو لعذر ، وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب إخلاء عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة . ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب ، وثم للتعقيب مع التراخي ، ومع القرآن . فلو قلنا بأن الواو توجب القرآن أو الترتيب كان تكراراً باعتبار أصل الوضع ، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقاً لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع ، ثم يتنوع هذا العطف أنواعاً لكل نوع منه حرف خاص . ونظيره من الأسماء الإنسان فإنه للآدمي مطلقاً ثم يتنوع أنواعاً لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك . وهو نظير ما قلنا في اسم الرقة إنه للذات مطلقاً من غير أن يكون دالاً على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للعطف [مطلقاً]^(٢) باعتبار أصل الوضع ، ولهذا قلنا : المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران ، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للإكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه . وكذلك في قوله

(١) وفي العمالية والهندية : فلو كان ذلك موجب الواو لم يختل .

(٢) زيادة من الهندية .

تعالى : « اركعوا واسجدوا » فإنما عرفنا الترتيب بهذا النص إذ النصوص فيه متعارضة ؛ فإنه تعالى قال : « واسجدى واركعى مع الراكعين » ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى . وكذلك قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » فإن مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص في النص بيان أنهما من شعائر الله ولا ترتيب في هذا وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ابدؤا بما بدأ الله تعالى » على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أن الواو توجب الترتيب ؛ فإن الذى يسبق إلى الأفهام في مخاطبات العباد أن البدائية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح ؛ ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصى بقرب لا تسع الثلث لها فإنه يبدأ بما بدأ به الموصى إذا استوتت في صفة اللزوم ، لأن البداية تدل على زيادة الاهتمام ، وقد زعم بعض مشايخنا أن معنى الترتيب يترجح في العطف الثابت بحرف الواو في قول أبي حنيفة ، وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهم الله يترجح معنى القرآن ، وخرجوا على هذا ما إذا قال لامرأته ولم يدخل بها : إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فدخلت فإنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة باعتبار أنه مترتب وقوع الثانية على الأولى وهى تبين فى الأولى لا إلى عدة ، وعندها تقع الثلاث عليها باعتبار أنهن يقمن جملة عند الدخول معاً ، وهذا غلط فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقاً إلا أنهما يقولان موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر . وقوله : إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة ، وقوله وطالق جملة ناقصة لأنه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور فى الجملة التامة كالعماد فى الجملة الناقصة ، فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة ؛ ألا ترى أنه إذا قال : جاءنى زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله : جاءنى زيد جاءنى عمرو . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الواو للعطف وإنما يتعلق الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الأولى ؛ فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة ، فالأولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة الأولى ، بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق ، ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق ، ولكنهما

يقولان هذا أن لو كان المتعلق بالشرط طلاقاً وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقاً عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل ؛ فإنه لا يكون طلاقاً بدون المحل . ثم هذه الواسطة في الذكر فتتفرق به أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لو كرر الشرط في كل تطليقة وبينهما أيام . وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم أنه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقاً ، فإذا^(١) كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكرأ فإن عند^(٢) وجود الشرط يصير ذلك طلاقاً واقعاً ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإن هذا تبين^(٣) به لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطالق وطالق . وقال مالك في التنجيز أيضاً تطلق ثلاثاً لأن الواو توجب المقارنة ، ألا ترى أنه لو قال : أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار تطلق ثلاثاً عند الدخول جملة . وهذا غلط فإن للقران حرفاً موضوعاً وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكراراً ، وإذا أخرج الشرط في التعليق إنما تطلق ثلاثاً لا بهذا المعنى بل لأن الأصل في الكلام المعطوف أنه متى كان في آخره ما يغير موجب أوله توقف أوله على آخره ، ولهذا لو ذكر استثناء في آخر الكلام بطل الكل به فكذلك إذا ذكر شرطاً ؛ لأن بالتعليق بالشرط تبين أن المذكور أولاً ليس بطلاق ، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة ، وإذا كان الشرط سابقاً فليس في آخر الكلام ما يغير موجب أوله . وكذلك في التنجيز فإن الأول طلاق سواء ذكر الثاني أو لم يذكر ، فإذا لم يتوقف أوله على آخره بانت بالأولى فلفت الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم أو العطف . ثم على قول أبي يوسف رحمه الله تقع الأولى قبل أن يفرغ من التكلم بالثانية ، وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الأولى لجواز أن يلحق بكلامه شرطاً أو استثناء مغيراً . وما قاله أبو يوسف أحق فإنه مالم يقع الطلاق لا يفوت المحل ، فلو كان وقوع الأولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا جميعاً لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : لو قال لغير

(١) وفي الهندية : فأما إذا .

(٢) وفي الثمانية والهندية : فعند .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فإنها تبين .

المدخول بها : أنت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة ؛ لأن الواو للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين . ولكننا نقول : تلك كلمة واحدة حكماً لأنه لا يمكنه أن يعبر عن هذا العدد بعبارة أوجز من هذا ، وعطف البعض على البعض يتحقق في كلمتين لا في كلمة واحدة وإنما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلاثاً ، كما لو قال واحدة ونصفاً تطلق ثنتين ؛ لأنه ليس لما صرح به عبارة أوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة حكماً ، وعند زفر تطلق واحدة . وعلى هذا الأصل ما قال في الجامع : لو تزوج أمتين بغير إذن مولاها ثم أعتقهما المولى معاً جاز نكاحهما . ولو قال : أعتقت هذه وهذه جاز نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية لأنه ليس في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فنكاح الأولى صحيح أعتق الثانية أو لم يعتق ، وبنفوذ العتق في الأولى تنعدم محلية النكاح في حق الثانية لأن الأمة ليست من المحلات مضمومة إلى الحرية . ومثله لو زوج منه رضيعتين في عقدين بغير رضاه فأرضعتهما امرأة ثم أجاز الزوج نكاحهما معاً بطل نكاحهما . ولو قال : أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما أيضاً لأن في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن بآخر الكلام يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذلك مبطل لنكاحهما فيتوقف أول الكلام على آخره . وكان الفراء يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع ، وعندنا الواو للعطف والاشتراك على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكراً . وبيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد فقال : هذا حر أو هذا وهذا فإنه يخير في الأولين ويعتق الثالث عيناً ، كأنه قال هذا حر أو هذا حر^(١) ، وعند الفراء يخير فإن شاء أوقع العتق على [الأول وإن شاء على^(٢)] الثاني والثالث ؛ لأنه جمع بينهما بحرف الواو فكأنه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر وهذان . واستدل بما قال في الجامع : رجل مات وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وترك ابناً فقال الابن أعتق والدي هذا في مرضه وهذا وهذا ، يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال أعتقهم . ولو قال : أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا

(١) وزاد في العثمانية والهندية هنا : لأنه قال هذا حر أو هذا حر وهذا حر وعند .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

ثم سكت ثم قال هذا يعنى الأول كله ومن الثانى نصفه ومن الثالث ثلثه . ولكننا نقول : لاوجه لتصحيح كلامه على ما قاله الفراء لأن خبر المثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللأثنين حران والمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر فإذا لم يعمل كان كل واحد من الآخرين منفرداً بالذكر لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبراً لهما والعطف للاشتراك فى الخبر لا لإثبات خبر آخر ، وإذا جعلنا الثالث كالمنفرد بالذكر صار كأنه قال أحد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث إلى المعتقد من الأولين لا إلى غير المعتقد فلهذا عتق الثالث . ومسألة الجامع إنما تخرج على الأصل الذى بينا ؛ فإن فى آخر كلامه ما يغير موجب أوله لأن موجب أول الكلام عتق الأول مجاناً بغير سعاية ويتغير ذلك بآخر كلامه عند أبى حنيفة رحمه الله لأن المستسمى بمنزلة المكاتب [عنده ^(١)] فيتغير حكم أصل العتق ، وعندها يتغير حكم البراءة عن السعاية ، فلهذا توقف أوله على آخره ^(٢) .

واختلفوا فى عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما إذا قال : زينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق فإنما تطلق عمرة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لأنه ابتداء وخبر فالواو بينهما عند بعض مشايخنا معنى الابتداء يحسن نظم الكلام كما فى قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » وقوله تعالى : « ويمحو الله الباطل » وقوله تعالى فى حكم القذف : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فإنه ابتداء عندنا . قال رضى الله عنه : والأصح أن هذا الواو للعطف أيضاً عندى إلا أن الاشتراك فى الخبر ليس من حكم بمجرد العطف بل باعتبار حاجة المعطوف إليه إذا لم يذكر خبراً ولا حاجة إذا ذكر له خبراً ، ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عين ماهو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لا غيره ، لأن الحاجة ترتفع بعين ذلك ، حتى إذا قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى فإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التعليلة لا غيرها ، حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة ، فأما إذا تعذر ذلك بأن يقول : فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ساويع على الأولى لأن الاشتراك بينهما فى تطلقة واحدة لا يتحقق ، بمنزلة قوله : جاءنى زيد

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفى العثمانية : على وجود آخره .

وعمرو فإنه إخبار عن مجئ كل واحد منهما بفعل على حدة لأن مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق . وعلى هذا الأصل^(١) الذى بينا أن الواو لا توجب الترتيب يخرج ما قال فى كتاب الصلاة : وينوى بالتسليم الأولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء ، فإن مراده المطف لا الترتيب . وكذلك مراده مما قال فى الجامع الصغير : من الرجال والنساء والحفظة فإن الترتيب [فى النية^(٢)] لا يتحقق ، فمرادنا أن المراد^(٣) يجمعهم فى نيته . وقد تكون الواو بمعنى الحال لمعنى الجمع أيضاً فإن الحال يجمع ذا الحال ، ومنه قوله تعالى : « حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها » : أى جاءوها حال ما تكون أبوابها مفتوحة . وعلى هذا قال فى المأذون إذا قال لعبده : أد إلى ألفاً وأنت حر إنه لا يعتق مالم يؤد لأن الواو بمعنى الحال فإنما جمعه حراً عند الأداء . وقال فى السير : إذا قال افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون مالم يفتحوا لأنه آمنهم حال فتح الباب ، وإذا قال لامرأته : أنت طالق وأنت مريضة تطلق فى الحال لأن الواو للمطف فى الأصل فلا يكون شرطاً ، فإن قال عنيت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه عنى بالواو الحال وذلك محتمل فكأنه قال فى حال مرضها . وكذلك لو قال : أنت طالق وأنت تصلين أو وأنت مصلية . وقال فى المضاربة : إذا قال خذ هذه الألف واعمل بها مضاربة فى البر فإنه لا يتقيد بصرفه فى البر وله أن يتجر فيها ما بدا له من وجوه التجارات لأن الواو للمطف فالإطلاق الثابت بأول الكلام لا يتغير بهذا المطف . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا قالت المرأة لزوجها طلقنى ولك ألف درهم فطلقها تجب الألف عليها ، وكذلك لو قال الزوج أنت طالق وعليك ألف درهم فقبلت تجب الألف . وفيه طريقان لهما : أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازاً فإن ذلك معروف فى القسَم إذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله ، وإنما حملنا على هذا المجاز بدلالة المناوضة فإن الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال احمل هذا المتاع إلى منزلى ولك درهم ، والثانى أن هذا الواو للحال فكأنها قالت طلقنى فى حال ما يكون لك على ألف درهم ، وإنما حملنا على هذا لدلالة المناوضة كما فى قوله أد إلى ألفاً وأنت

(١) فى العثمانية : وعلى الأصل .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) فى العثمانية والهندية : أن مراده .

طالق ، بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو عبارة عنه ، ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول تطلق ولا شيء عليها لأن الواو للمطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يجعل الألف بدلاً عن الطلاق فلو جعل بدلاً إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فإن الطلاق في الغالب يكون بغير عوض ، ألا ترى أن بذكر العوض يصير كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له في الأصل ، بخلاف الإجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لأنه أصل ، وإنما يجعل الواو للحال إذا كان بصيغة تحتل ذلك كما في قوله أد وأنت حر انزل وأنت آمن فإن صيغة كلامه للحال لأنه خاطبه بالأول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الأداء ويتحقق أمانه في حالة النزول ؛ لأن المقصود أن يعلم بمحاسن الشريعة فعسى يؤمن وذلك حالة النزول . فأما قوله خذ هذه الألف واعمل بها في البر^(١) فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لأن البر لا يكون حالاً لعمله ، وقوله أنت طالق وأنت مريضة للمطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق يتحقق في حال المرض ، فلا اعتبار الظاهر لا يدين في القضاء ، ولا احتمال^(٢) كونه محتملاً تعمل نيته .

فصل

وأما الفاء فهو للمطف ، وموجبه التعقيب بصفة الوصل ، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك ، لما بينا أن كل حرف يختص بمعنى في أصل الوضع ، إذ لو لم يجعل كذلك خرج من أن يكون مفيداً ، فالعنى الذى اختص به الفاء ما بينا ؛ ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزء وسموه حرف الجزء لأن الجزء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ، وكذلك يستعمل حرف الفاء لمطف الحكم

(١) لأن العمل في البر لا يكون حالاً للآخر بل بزمان بعده — هامش الثمانية .

(٢) وفي الهندية : ولا يكون محتملاً ، وفي الثمانية : كونه محتملاً .

على العلة ؛ يقال : جاء الشتاء فتأهب ، ويقال : ضرب وأوجع أى بذلك الضرب ، وأطعم فأشبع ، أى بذلك الطعام ، وعلى هذا قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » : أى بذلك الشراء ، ولهذا جعلنا الشراء إعتاقاً في القريب بواسطة الملك . ويقول : خذ من مالى ألف درهم فصاعدا ، أى فما يزداد عليه فصاعدا وارتفاعا . وعلى هذا الأصل قال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لغيره : بعث منك هذا العبد بألف درهم وقال المشتري فهو حر فإنه يمتق ويحمل قابلاً ثم ممتقاً ، بخلاف ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون رداً للإيجاب لا قبولاً فلا يمتق . ولو قال لحياط : انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قيصاً فقال نعم قال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قيصاً كان الحياط ضامناً لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال إن كفاني قيصاً فاقطعه ، بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قيصاً فإنه لا يكون ضامناً لوجود الإذن مطلقاً . وقد قال بعض مشايخنا : إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلت إنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يجعل مستعاراً عن الواو مجازاً لقرب أحدهما من الآخر . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أن هاهنا تطلق واحدة عندهم جميعاً ، لأن الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والأولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية لأنها تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز . والدليل على أن الصحيح هذا ما قال في الجامع : إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأخرى فأنت طالق فإن الشرط أن تدخل الثانية بعد دخول الدار الأولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الأولى ثم دخلت في الأولى لم تطلق ، بخلاف ما لو قال : ودخلت هذه الدار . وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان محتمل^(١) الامتداد ؛ يقول الرجل لغيره : أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالباشارة ولكن لما كان ذلك ممتداً صح ذكر حرف الفاء مقروناً به ، وعلى هذا الأصل لو قال لعمه : أد إلى ألقاً فأنت حر فإنه يمتق وإن لم يؤد ، لأنه لبيان العلة ، أى لأنك قد صرت حراً وصفة الحرية تمتد . وكذلك لو قال لحرى : انزل فأنت آمن كان آمناً

(١) وفي الهندية : محتمل .

نزل أو لم ينزل ؛ لأن معنى كلامه انزل لأنك آمن والأمان ممتد ، فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول : لفلان على درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى المطف إذ المطفوف غير المطفوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب في الوجوب لافي الواجب ، أو لما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جعل عبارة عن الواو مجازاً فكأنه قال درهم ودرهم . والشافعي يقول يلزمه درهم واحد ؛ لأن ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هاهنا فيكون صلة للتأكيد كأنه قال درهم فهو درهم . ولكن ما قلناه أحق لأنه يضمن ليسقط به اعتبار حرف الفاء والإضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لإلغائه ، ثم معنى العطف محكم في هذا الحرف فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان ، والمطفوف غير المطفوف عليه فيلزمه درهمان لهذا .

فصل

وأما حرف ثم فهو للمطف على وجه التعقيب مع التراخي ، هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع . يقول الرجل [جاءني زيد ثم عمرو وإنما يفهم منه ما يفهم من قوله ^(١)] جاءني زيد وبعده عمرو ، إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله صفة هذا التراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بعد الأول لإتمام القول بالتراخي ، وعندهما التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى المطف فيه . وبيان هذا فيما إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق ، عند أبي حنيفة رحمه الله تتعلق الأولى بالدخول وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة ، بمنزلة قوله أنت طالق طالق طالق من غير حرف المطف حتى ينقطع بعض الكلام عن البعض ، وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم . ولو أخر الشرط ذكراً فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة في الحال ويلغو ما سواها ، وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولاً بها ، فإن أخر الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق ثنتين في الحال وتعلق

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الثالثة بالدخول ، وعندها ما لم تدخل لا يقع شيء ^(١) فإذا دخلت طلقت ثلاثاً .
ولو قدم الشرط فمند أبى حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتعلق الأولى
بالدخول ، وعندها لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر
مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين
آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه
السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر
يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال
« فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة
الأمر للإيجاب وإنما التكفير ^(٢) بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمرعاة
حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير
محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق ، فكان الأولى ^(٣)
على هذا أن يحمل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما
لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحنث غير مرتب على التكفير
بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو .

فصل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول
كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه
الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . « بل مكر
الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله » وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال
لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون
إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

(١) وفي العثمانية والهندية : لا تطلق شيئاً .

(٢) وفي العثمانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامراته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكننا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفى ما أقر به أولاً بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان على ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولاً ، ولكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فهذا جعلناه موقفاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يتمكّن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أولاً بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررراً للأولى ومعللاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يعمن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي ، تقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمعنى الذي تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فنائب بدليله بخلاف بل ، قال تمالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالإثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستثناف . وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد في يدى لفلان

فقال المقر له ما كان لى قط ولكنه لفلان ، فإن وصل كلامه فهو المقر له الثانى ، وإن فصل فهو المقر ؛ لأن قوله ما كان لى قط تصریح بنفى ملكه فيه ، فإذا وصل به قوله لكن لفلان كان بياناً أنه نفى ملكه إلى الثانى بإثبات الملك له بقوله لكن ، فإن^(١) قطع كلامه كان محمولاً على نفى ملكه أصلاً كما هو الظاهر وهو رد للإقرار ، ثم قوله ولكنه لفلان شهادة بالملك للثانى على المقر وبشهادة الفرد لا يثبت الملك . ولو أن المقرضى له بالعبد بالينة قال ما كان لى قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فبأه أو وهبه منى بعد القضاء له فإنه يكون للثانى ؛ لأنه حين وصل الكلام فقد تبين أنه نفى ملكه بإثباته للثانى وذلك يحتمل الإنشاء بسبب كان بعد القضاء فيجمل على ذلك فى حق المقر له إلا أن المقر يصير ضامناً قيمته للمقرضى عليه لأن ظاهر كلامه تكذيب لشهوده وإقرار بأن القضاء باطل وهذا حجة عليه ، ولكن إنما يقرر هذا الحكم بعد ما تحول الملك إلى المقر له فيضمن قيمته للمقرضى عليه . ولو أن أمة زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاهما فقال المولى لا أجيزه لكن أجيزه بمائة وخمسين ، أو قال لكن أجيزه إن زدتنى خمسين فالعقد باطل لأن الكلام غير متسق ، فإن نفى الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه ويكون قوله لكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ . ولو قال لفلان على ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لأن الكلام متسق فيتبين بآخره أنه نفى السبب لأصل المال وأنه قد صدقه فى الإقرار بأصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين ، والأسباب مطلوبة للأحكام فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال ، وعلى هذا لو قال لك على ألف درهم ثمن هذه الجارية التى اشتريتها منك فقال الجارية جاريك ما بعته منك ولكن لى عليك ألف درهم يلزمه المال ؛ لأن الكلام متسق وفى آخره بيان أنه مصدق له فى أصل المال مكذب فى السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية المقر فيلزمه المال .

(١) وفى العثمانية والهندية : وإن .

فصل

وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين ، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين . بيانه في قوله تعالى : « من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » فإن الواجب في الكفارة أحد الأشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ، ولهذا لو كفر بالأنواع كلها كان مؤدياً للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب ، بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذه . وكذلك في قوله تعالى في كفارة الحلق : « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وفي جزاء الصيد « هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً » وقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيداً وعمراً يكون مخبراً برؤية كل واحد منهما عيناً ، ولو قال بل عمراً يكون مخبراً برؤية عمرو عيناً . ولو قال أو عمراً يكون مخبراً برؤية أحدهما غير عين على أنه شاك في كل واحد منهما يجوز أن يكون قد رآه ويجوز أن يكون لم يره إلا أن في الابتداءات^(١) والأمر والنهي يتمذر حملة على التشكيك فإن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشئ فيحمل على التخيير ، وقرر هذا الكلام في تصنيفه . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا غير صحيح لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة في أصل الوضع ، ولكن هذه الكلمة لبيان أن المتناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن في الإخبار يفضى إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما في قوله رأيت زيداً أو عمراً ، فأما في الإنشاءات لما تبدل المحل وانعدم المعنى الذى لأجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الإباحة في كل واحد منهما ، ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو وقوله أحدهما حر سواء يتناول الإيجاب أحدهما ويتخير المولى في البيان على أن يكون بيانه من وجه كابتداء الإيقاع حتى يشترط لصحة البيان صلاحية المحل للإيقاع ، ومن وجه هو تعيين للواقع ، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر أو هذا لنا كلامه ،

(١) أى الإنشاءات — هامش العثمانية .

بمنزلة ما لو قال أحدها حر لأن محل الإيجاب أحدها بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدین^(١) محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلاً . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبدین تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الأولين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأولين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكرم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحث إن كرم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكرم أحد هذين وهذا . ولكننا نقول هناك إن كرم الأول وحده يحث وإن كرم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكرم هذا لا أكرم هذين فيصير كأنه قال لا أكرم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول^(٢) أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكنت ببيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكنت أحدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا ثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

(١) وفي الهندية : أحد العبدین .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا - هامش الثمانية . .

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يحز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار ، ولكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما في النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ، ومحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم^(١) العمد على مال وإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم^(٢) العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح . وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصبر إلى الموجب الأصلي ، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر المتيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر^(٣) قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكننا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع

(١) وفي العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفي العثمانية : من دم .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لظاهر .

الاستثناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصا ، ولكن هذا التقسيم ثابت بأصل معلوم وهو أن الجلة إذا قوبلت بالجلة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء على كل نوع عينا ، كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب أبي بردة ؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللإمام الخيار ، إن شاء قطع يده ثم قتله وصلبه ، وإن شاء قتله وصلبه ولم يقطعه ؛ لأن نوع المحاربة متعدد صورة متحد معنى فيتخير لهذا . وقيل أو هنا بمعنى بل كما قال الله تعالى : « فهي كاللحجارة أو أشد قسوة » أى بل أشد قسوة فيكون المراد بل يصلبوا إذا اتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف^(١) إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق . وقد تستمار كلمة أو للمطف فتكون بمعنى الواو ، قال تعالى : « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون » أى ويزيدون . قال القائل :

فلو كان البكاء يرد شيئا بكيتُ على زياد أو عناق
على المرأين إذ مضيا جميعاً لشأنهما بحزن واحترق
[أى وعناق^(٢)] بدليل قوله : على المرأين إذ مضيا جميعاً .

إذا عرفنا هذا فنقول إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام ، ومن الدليل [على ذلك^(٣)] أن تكون مذكورة في موضع النفي ، قال الله تعالى « ولا تُطع منهم آثما أو كفورا » معناه : ولا كفورا ، والدليل فيه ما قدمنا أن النكرة في [موضع^(٤)] النفي تعم ولا يمكن إثبات التعميم إلا أن يجعل بمعنى واو العطف ولكن على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لاعلى الاجتماع كما هو موجب حرف الواو ، ولهذا قلنا لو قال والله أ كرم فلانا أو فلانا فإنه يبحث إذا كلم أحدهما ، بخلاف قوله فلانا وفلانا فإنه لا يبحث ما لم يكلمهما ، ولكن يتناول كل واحد [منهما^(٥)] على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار ، ولو كان في الإيلاء بأن قال لا أقرب

(١) لفظ « وأرجلهم من خلاف » ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) زيادة من الثمانية والهندية .

(٤) زيادة من الهندية .

(٥) زيادة من الهندية .

هذه أو هذه فمضت المدة باتنا جميعاً . ومن ذلك أن يستعمل الكلمة في موضع الإباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول معنى الإباحة كل واحد من المذكورين ، فإن الرجل يقول جالس الفقهاء أو المتكلمين فيفهم [منه] الإذن بالمجالسة مع كل واحد من الفريقين ، والطبيب يقول للمريض كل هذا أو هذا فإنما يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لك . وبيان هذا في قوله تعالى «إلا ما حملت ظهورها أو حملها أو ما اختلط بعظم» فلاستثناء من التحريم إباحة ثم ثبتت الإباحة في جميع هذه الأشياء ، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة في الإباحة العموم وأنه بمعنى واو العطف . وبيان الفرق بين الإباحة والإيجاب أن في الإيجاب الامتثال بالإقدام على أحدهما ، وفي الإباحة التحقق الموافقة في الإقدام على كل واحد منهما . وعلى هذا قلنا إذا قال لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فإن له أن يكلمهما من غير حنث . ولو قال لأربع نسوة له والله لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فإنه لا يكون مولياً منهما جميعاً حتى لا يحنث إن قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضى المدة قبل القربان . وقد تستعار أو بمعنى حتى^(١) قال تعالى : «ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم» : أى حتى يتوب عليهم . وفي هذه الاستعارة معنى العطف ؛ فإن غاية الشيء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه ، ولهذا قال في الجامع : لو قال والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه الدار فأى الدارين دخل بر في يمينه لأنه ذكر الكلمة في موضع الإثبات فيقتضى التخيير في شرط البر . ولو قال لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار [فأى الدارين دخل حنث في يمينه لأنه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا . ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار^(٢)] الأخرى فإن دخل الأولى حنث في يمينه ، وإن دخل الثانية أولاً بر في يمينه حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار فكان الدخول في الأخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين ، وإن لم^(٣) يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود الشرط في حال بقاء اليمين ، وإنما

(١) وفي العثمانية : تستعار الكلمة بمعنى حتى .

(٢) زيادة من المثنائية والهندية .

(٣) وفي المثنائية والهندية : وإذا لم .

جعلناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين^(١) فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يمطف على الاسم والمستقبل لا يمطف على الماضي ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفي الدخول في الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجعل كأن المذكور آخرأ من جنسه نفى فيحدث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجعل كأن الأخير من جنسه إثبات كما في قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصل

وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضعت الكلمة ، قال تعالى : « هي حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُعْطُوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لي أبي » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهيأ للملازمة . وقال في الزيادات : لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أُلغى عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفيأ والآخر إثباتاً - هامش الثمانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُغشى عليك أوحى تنكى فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيدا أفضل القوم أو أزدلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فغيره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا في الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزءاً فيكون بمعنى لام كي ، قال تعالى : « وقالوا حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكي يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك غداً حتى تغديني فعمدى حر فأتاه فلم يغده لا يحث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزءاً فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط به الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدبك فأتاه ولم يغده لم يحث . وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك حتى أنغدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تغدني اليوم فأتاه ثم لم يتغده عنده في ذلك اليوم حث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون جزءاً للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين في اليوم فإذا لم يوجد حث .

فإن قيل : أهل النحو لا يعرفون هذا ، فإنهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرأ باعتبار المطف ؟ قلنا : قد بينا أن في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما أشرنا إليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة بنى علماؤنا رحمهم الله جواب المسألة عليها مع أن قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فإن أبا عبيد وغيره احتج بقوله ، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ، قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحاً فإنه قال لخدم له يوماً : انظر هل دسكت الغزاة ؟ فخرج ثم دخل فقال : لم أر الغزاة . وإنما أراد محمد هل زالت الشمس ؟ فعلى هذا يجوز أن يقول الرجل رأيت زيدا حتى عمرأ بمعنى المطف إلا أن الأولى أن يجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو ؛ لأن كل واحد منهما للمطف ولكن في الفاء معنى التعقيب فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بينا .

فصل

وأما إلى فهي لانتها الغاية ، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون ، قال تعالى : « إلى أجل مسمى » وعلى هذا لو قال لامرأته أنت طالق إلى شهر ، فإن نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغو آخر كلامه ، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر ، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال ؛ لأن تأخير الشيء لا يمنع ثبوت أصله [فيكون بمنزلة التأجيل في الدين لا يمنع ثبوت أصله ^(١)] وعندنا لا يقع لأن الكلمة للتأخير فيما يقرن به باعتبار أصل الوضع وقد قرنها بأصل الطلاق وأصلها يحتمل التأخير في التمليق بمضى شهر أو بالإضافة إلى ما بعد شهر ، فأما أصل اليمين لا يحتمل التأخير في التمليق والإضافة ، فلهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير المطالبة . ثم من الغايات بهذه الكلمة مالا يدخل كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » ومنها ما يدخل كقوله : « وأيديكم إلى المرافق » والحاصل فيه أن ما يكون من الغايات قائماً ^(٢) بنفسه فإنه لا يدخل لأنه حد ولا يدخل الحد في المحدود ، ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الإقرار ،

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) أى قائماً بنفسه قبل التسكلم في الخارج ولا يكون جزءاً من المعنى — هامش العثمانية .

وما لا يكون قائماً بنفسه فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً كما في قوله تعالى «وأيدىكم إلى المرافق» فإن الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك فذكر الغاية لد الحكم إلى موضعها فلا تدخل الغاية كما في قوله تعالى «إلى الليل» فإن الصوم عبارة عن الإمساك ومطلقة لا يتناول إلا ساعة فذكر الغاية لد الحكم إلى موضع الغاية ، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية تدخل في الخيار لأن مطلقة يقتضى التأييد ولأن في لزوم البيع في موضع الغاية شك ، وفي الآجال والإجازات لا تدخل الغايات ، لأن المطلق لا يقتضى التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك ، وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلاناً إلى وقت كذا تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلقة يقتضى التأييد فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، ولا تدخل في ظاهر الرواية لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام^(١) في موضع الغاية شكاً . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : إذا قال لفلان على من درهم إلى عشرة ، أو قال لامرأته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايتان لأن الغاية حد والمحدود غير الحد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله : تدخل الغايتان لأن هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثانية . وقال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية الثانية لا تدخل لأن مطلق الكلام لا يتناوله وفي ثبوته شك ، ولكن الغاية الأولى تدخل للضرورة لأن الثانية داخلية في الكلام ولا تكون ثانية قبل دخول الأولى^(٢) .

فصل

وأما على فهو^(٣) للإلزام باعتبار أصل الوضع لأن معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللازم ؛ ولهذا لو قال لفلان على ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه وديعة لأن

(١) وفي العثمانية والهندية : بالكلام .

(٢) وفي الهندية : قبل ثبوت الأولى .

(٣) وفي العثمانية والهندية : فهي .

حقيقته اللزوم في الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا في قوله تعالى : « يَبَـيِّنُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا » وقال تعالى « حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ » وعلى هذا قال في السير : إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواء والخيار في تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم ، لأن المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئاً . وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الأعواض لما بين العوض والمعوّض من اللزوم والاتصال في الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو آجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجعياً لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحتمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث لئتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ » أى من الناس .

فصل

وكلمة من للتبعض باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لابتداء الغاية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » أى بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ » وقال تعالى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ

من الأوثان» وفي حمله على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعمار له تجاراً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لئلا يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال في الجامع : إن كان مافى يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حائث لأن الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبويض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلمي^(١) على مافى يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهمان تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلمي على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلاً ، وفي الأول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة في التبويض لافي تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصل

وأما في فهمي للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم في صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قائماً إذا قال لغيره غصبتك ثوباً في منديل أو تمرّاً في قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بغصب مضروف في ظرف فلا يتحقق ذلك^(٢) إلا] بنفسه لهما . ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانها فيما إذا قال لامرأته أنت طالق في غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفاً ، وصلاحيّة الزمان ظرفاً للإطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالإطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غداً ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندها في القضاء كما في قوله غداً ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجباً للعموم . وعند أبي حنيفة رضى الله عنه يدين في القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء . ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً للمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه [في القضاء^(٢)] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

(١) في العمانية : طلقى .

(٢) زيادة من العمانية .

متناول لجميع الغد فنية آخر النهار تكون تخصيصاً ، وعلى هذا لو قال إن صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر ، ولو قال إن صمت في الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذي قلنا .

وأما ظرف المكان فبيانه في قوله أنت طالق في الدار أو في الكوفة فإنه يقع الطلاق عليها حيثما تكون ؛ لأن المكان لا يصلح ظرفاً [للطلاق ^(١)] فإن الطلاق إذا وقع في مكان فهو واقع في الأمكنة كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الأمكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل في كلامه فكأنه قال أنت طالق في دخولك الدار ، وهذا هو ظرف الفعل على معنى أن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة ^(٢) أو من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام ^(٣) المظروف بالظرف فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازاً . ثم إن كان الفعل سابقاً أو موجوداً في الحال يكون تنجيذاً ، وإن كان منتظراً يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط . وعلى هذا لو قال أنت طالق في حيضتك وهي حائض تطلق في الحال ، وإن قال أنت طالق في مجيء حيضتك فإنها لا تطلق حتى تحيض . وقال في الجامع : إذا قال أنت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد ، ولو قال في مضي يوم ، فإن قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد ، وإن قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى يجيء مثل هذه الساعة من الغد . وعلى هذا قال في السير الكبير : إذا قال رأس الحصن آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة لأن معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق ، والخيار في التسعة إلى الذي آمنهم لا إليه ، لأنه ما شرط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرة . ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة لأن العدد لا يصلح ظافراً لمثله بلا شبهة إلا أن يعني حرف مع فإن في يأتي بمعنى مع ، قال تعالى : « فادخل في عبادي » أي مع عبادي ، فإذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون ، ولكن

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) الظرف مقابل المظروف كما أن الشرط مقارن للمشروط فيكون فرداً جنس من حيث المقارنة — هامش العثمانية .

(٣) في الهندية : قيام .

يدون هذه النية لا يلزمه لأن المال بالشك لا يجب . وكما أن في يكون بمعنى مع يكون بمعنى من ، قال تعالى : « وارزقهم فيها » أى منها . وكذلك لو قال لامرأته أنت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة إلا أن يقول نويت مع فحينئذ تطلق ثنتين دخل بها أم لم يدخل بها ، وإن قال عنيت الواو فذلك صحيح أيضاً على ما هو مذهب أهل النحو أن أكثر حروف الصلوات يقام بعضها مقام بعض ، فعند هذه النية تطلق ثنتين إن كان دخل بها وواحدة إن لم يدخل بها ، بمنزلة قوله واحدة وواحدة . وقال في الزيادات : إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته لم تطلق بمنزلة قوله إن شاء الله كما جمل قوله في دخولك الدار بمنزلة قوله إن دخلت الدار ، إلا في قوله في علم الله فإنها تطلق لأن العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم ، يقال علم أبى حنيفة ، ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا : أى معلومك ، وعلى هذا المعنى يستحيل جملة بمعنى الشرط .

فإن قيل : لو قال في قدرة الله لم تطلق ، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور ، فقد يقول من يستعظم شيئاً : هذه ^(١) قدرة الله تعالى . قلنا : معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله تعالى إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ^(٢) .

ومن هذا الجنس أسماء الظروف ، وهى : مع ، وقبل ، وبعد ، وعند .

فأما مع فهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد ، قال تعالى : « إن مع السريراً » وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة تطلق ثنتين سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، وكذلك لو قال معها واحدة لأنهما تقتربان في الوقوع في الوجهين . ولو قال لفلان على مع كل درهم من هذه الدراهم الشرة درهم فطليه عشرون درهماً .

وأما قبل فهي للتقديم ، قال تعالى : « من قبل أن نطيس وجوها » ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ، بخلاف

(١) وفي الثمانية والهندية : هذا .

(٢) لأن المدوم معلوم والمحال معلوم وكذا ذاته وصفاته معلوم ولا يقال أثر علم الله — هامش الثمانية .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكننا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عيناً فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مغروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستثناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتمارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوده إلا بدليل . فإن قال : دليله تمارض الأشباه . قلنا : وتمارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذن عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذوراً في الوقوف فيه ، ولكن هذا المذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فمرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجلة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وهدماً فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والموارض ، والناسظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول هندی أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والموارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل للنسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

مبيحاً والمبيح الدين لا يكون إلا سلباً ، وعلى هذا لو قال لمبده إن أخبرتنى بقدم فلان فأنت حر ، فهذا على الخبر الحق الذى يكون بمد القدم ؛ لأن مفعول الخبر محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذى هو للإلصاق ، كقول القائل : بسم الله ، أى بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرتنى خبراً ملصقاً بقدم فلان ، والقدم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل . ولو قال إن أخبرتنى أن فلاناً قد قدم فهذا على الخبر حقاً كان أو باطلاً ؛ لأنه لما لم يذكر حرف الباء فلذلك صالح لأن يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إنما يكون بكلام لا يفعل فكأنه قال إن أخبرتنى بخبر قدم فلان ، والخبر اسم لكلام يدل على القدم ولا يوجد عنده القدم لاحالة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بحكمه لم تطلق ، وكذلك سائر أخواتها ؛ لأن الباء للإلصاق فيكون دليلاً على معنى الشرط مفضياً إليه . وعلى هذا قال فى الجامع : إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذنى تحتاج إلى الإذن فى كل مرة ، لأن الباء للإلصاق فإنما جمل المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن فى كل مرة ، قال تعالى : « وما ننزل إلا بأمر ربك » أى مأمورين بذلك . ولو قال إن خرجت إلا أن أذن لك ، فهذا على الإذن مرة [واحدة^(١)] لأنه يتمذر الجمل ههنا على الاستثناء لمخالفة الجنس فى صيغة الكلام^(٢) فيحمل على معنى النفاية مجازاً لما بينهما من المناسبة ، وعليه دل قوله تعالى : « إلا أن يحاط بكم » . « إلا أن تقطع قلوبهم » : أى حتى . ثم قال الشافعى فى قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم » : إن الباء للتبميز فإنما يلزمه مسح بمض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله الاسم . وقال مالك : الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى : « تنبت بالدهن » كأنه قال وامسحوا رءوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس . وقلنا : أما التبميز فلا وجه له^(٣) لأن الموضوع للتبميز حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع ، ولا وجه لمله على الصلة لما فيه من معنى الإنفاء أو الجمل على غير فائدة مقصودة

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) وفى الهندية : صفة الكلام .

(٣) وفى الثمانية والهندية : فلا معنى له .

وهي التوكيد . ولكننا نقول : الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع ، فإذا قرنت بآلة المسح يتمدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فيتناول كله ، وإذا قرنت بمحل المسح يتمدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضى الاستيعاب وإنما تقتضى إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، ومعنى التبويض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء .

فإن قيل : أليس أن في التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » ثم الاستيعاب فيه شرط ؟ قلنا : أما على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى ، وأما على ظاهر الرواية فإما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه ، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه : « يكفيك ضربتان : ضربة للوجه وضربة للذراعين » .

ومن هذا الفصل حروف القسم ، والأصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره ، فإن الباء للإلصاق وهي تدل على محذوف كما بينا ، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم [أو أحلف ^(١)] بالله كما قال تعالى : « يحلفون بالله ما قالوا » وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبى أو بك لأفعلن أو به لأفعلن فيصح استعماله في جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار أصل الوضع . ثم قد تستعار الواو مكان الباء في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى . أما الصورة فلأن خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين ، وأما المعنى فلأن في العطف إلصاق المطفوف بالمطفوف عليه ، وحرف الباء للإلصاق إلا أن الواو تستعمل في المضمر [دون المظهر ، لا يقال أحلف والله لأنه يقبه قسمين ؛

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

بينهما بمضية ، وفي المبتوتة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ،
وفي إسلام الروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطعم والثنية ، وهذا
قاصد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ،
وقد بينا أن عدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف
يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك
النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالنصب لأنه
لم ينصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : المقار لا يضمن بالنصب لأنه لم ينقله
ولم يحمله . وقال فيما لا يجب فيه الخمس : لأنه لم يوجب عليه المسلمون . وقال
في تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطموح . وقال في الجد : لا يؤدي
صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف
أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذکور على وجه المقايضة بل على وجه الاستدلال
فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو النصب ؛ فإن ضمان النصب سببه
واحد عين وهو النصب ، فالاستدلال بانتفاء النصب على انتفاء الضمان يكون
استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المائتة بالنص
وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية
في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً
في الشرع بالإجماع نحو الخمس فإنه واجب في النسيئة لا غير وطريق الاعتناء
الايحاف عليه بالخيل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالاً صحيحاً ،
وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما
تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون
تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً
باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات
والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة
الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فعرفنا
أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً ثبتت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام ، بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياء ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطئ ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لأنجز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل^(١) . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علقته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقى منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفي الهنديه : بلا دليل . وامل الصواب ما في الهنديه .

فيجازى بها مرة إذا أريد بها الشرط ولا يجازى بها مرة إذا أريد بها الوقت ، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت ، وهذا قول أبي حنيفة ، وعلى قول نحوي البصرة هي للوقت باعتبار أصل الوضع ، وإن^(١) استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت ، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازى بها ؛ فإن المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام^(٢) والمجازاة بإذا جائزة غير لازمة ، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله . وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا مالم أطلقك ، فإن عني بها الوقت نطلق في الحال ، وإن عني الشرط لم نطلق حتى يموت ، وإن لم تكن له نية فعلى قول أبي حنيفة لا نطلق حتى يموت ، وعلى قولها نطلق في الحال ، قالوا إن إذا تستعمل للوقت غالباً وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر ، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء ، ولا يستقيم مكانها إن ، قال تعالى : « إذا الشمس كُوِّرَتْ » و« إذا السماء انفطرت » وذلك كائن لا محالة ، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالاً . وتستعمل في جواب الشرط ، قال تعالى : « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون » وما يستعمل في المجازاة لا يكون محض الشرط ، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لا تنفك عن معنى الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بإذا . وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت في المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تنوقت^(٣) المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت ، بخلاف قوله إن شئت ، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ما قال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمحض الشرط ، واستدل عليه الفراء بقول القائل :

استغن ما أغناك ربك بالفنى وإذا نصبك خصاصة فتحمل

معناه إن نصبك خصاصة ، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت ،

(١) وفي الثمانية : وإذا استعملت .

(٢) فإن المجازاة لازمة في غير موضع الاستفهام ومع ذلك لا يخرج عن الوقت فأولى أن لا يخرج إذا عن الوقت مع عدم لزومها المجازاة — هامش الثمانية .

(٣) كذا في في الثمانية ، وكان في الأصل : لم تنوقت .

وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع . وعلى هذا قلنا في قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالمجلس لأن المشيئة صارت إليها بيقين ، فلو^(١) جملنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام ، ولو جملناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك .

وأما متى ففى للوقت باعتبار أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جملناها في معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير أنها لا تنفك عن معنى الوقت بحال ، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ، ولهذا لم تذكر في حروف الشرط كلمة كل لأن الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الأسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل ، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليم كل الكلام^(٢) وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده . بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه ، وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لأن الفعل يتعقبها دون الاسم . يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد . وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما .

ومما هو في معنى الشرط لو على ما يروى عن أبي يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله إن دخلت لأن لو تفيد معنى الترتب فيما يقرن به مما يكون في المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه . ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجمك تطلق في الحال لأن لو هنا إنما تقرن بالراجعة التي تترقب في المستقبل فتخلو كلمة الإيقاع عن معنى الشرط .

وأما لولا فهي بمعنى الاستثناء لأنها تستعمل لنفي شيء بوجود غيره ، قال تعالى : « ولولا رهطك لرجمناك » وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله أنت طالق لولا دخولك الدار إنها لا تطلق وتجمل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء ، ذكره الكرخي رحمه الله في المختصر .

(١) وفي الثمانية : وإن ، وفي الهندية : ولو .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ليقم الكلام .

وبالأخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاهمة ، ولعمري المفارقة مفاهمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على الملل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايضة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايضة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيًا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيًا في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يشته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن الدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولاً بعلمتين ثم يتمدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلمتين دون الأخرى ، فبان انعدام^(١) في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة للإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع الجيب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام الجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاهمة في المهانة حتى يبين الجيب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والطالبة به تكون مفاهمة ،

(١) وفي الممانية : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولاً لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلاً في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من المفاهمة في شيء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتمددى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان^(١) فهو أظهر في الدعوى من الأول . أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرح صلى الله عليه وسلم حيث قال للدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر الدعى من المنكر ، والملزوم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهم غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر العلل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش الثمانية .

باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأى

قال رضى الله عنه : هذه الأحكام تنقسم ^(١) أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه . فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له ، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل فى معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز . ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره بمنة ويسره وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط ، ومن رمى سهماً إلى صيد فرمى يصيب الصيدين بزيادة حذقه فى ذلك للعمل ، فأصابته الذى قصد منهما موافق للعادة ، وإصابة الآخر فضل على ما هو العادة حصل بزيادة حذقه ومعلوم أنه يكون مباشراً فعل الاصطياد فيهما ، فكذلك هنا الحكم الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتاً بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكيمين تفاوت كما نبينه .

وبيان هذين النوعين فى قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين » فالثابت بالعبارة فى هذه الآية نصيب من الثمن لهم لأن سياق الآية لذلك ، كما قال تعالى فى أول الآية : « ما أفاء الله على رسوله » الآية ، والثابت بالإشارة أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ؛ فإن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ؛ لأن الفقر ضد الغنى والغنى من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون الكاتب غنياً حقيقة وإن كان فى يده أموال ، وابن السبيل غنى حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه ، ومطلق الكلام محمول على حقيقته ، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ، فمرفنا أنه ثابت بإشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم فى التأمل ، ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة الشكل من الواضح ، فنه ^(٢) ما يكون

(١) وفى الهندية : تنقسم على أربعة أقسام .

(٢) أى الإشارة — هامش الهامشية .

موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالمعارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام .

ومن ذلك قوله تعالى : « وحملهُ وفصالهُ ثلاثون شهراً » فالثابت بالمعارة ظهور المنة للوالدة على الولد لأن السياق يدل على ذلك ، والثابت بالإشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر . فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : « وفصالهُ في عامين » فإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة رضى الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضى الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله .

ومن ذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقُهُن وكسوتهُن بالمعروف » فالثابت بالمعارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الأب لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال : « وعلى المولود له » فيكون دليلاً على أنه هو المختص بالنسبة إليه ، وهو دليل على أن للأب تأويلاً في نفس الولد وماله ؛ فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف المبد إلى سيده فيقال هذا المبد لفلان ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « أنتَ ومالك لأبيك » ولثبوت التأويل له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه ، والمسائل على هذا كثيرة ، وهو دليل أيضاً على أن الأب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره لأنه هو المختص بالإضافة إليه والنفقة تبتنى على هذه الإضافة كما وقعت الإشارة إليه في الآية ، بمنزلة نفقة المبد فهي إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها ، وفيه دليل أيضاً على أن استئجار الأم على الإرضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز ؛ لأنه جمل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد ، وهو دليل أيضاً على ما يستحق بعمل الإرضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر^(١) بطعامها وكسوتها .

(١) جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها بطريق الإشارة ، ووجوب نفقة الوالدات وكسوتهن بطريق المعارة — هامش العثمانية .

فصل القلب والمكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جمل أعلى الشئ ، أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جمل بطن الشئ ، ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جمل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جعله ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جمل المعلوم علة والعلة معلولاً ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هي الموجبة شرعاً والمعلوم هو الحكم الواجب به فمكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جعل التبع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكفه مائة فيرجم ثيبه كالمسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكفه لأنه يرحم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلاً لعلته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلاً وما جعله أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأولين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم الحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكيم على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوت الآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوت الآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحيج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالسكران ، وفي السكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالشيوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويستقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه القياس .

والنوع الثاني من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذي

في المصروف إليه وهي المسكنة وجعل الواجب فعل الإطعام فيكون ذلك دليلاً على أنه مشروع لاعتبار حاجة المله ، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام فحملنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه ، ولهذا لم يجوز صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة .

فإن قيل : فقد جوزتم صرف الكسوة أيضاً إلى مسكين واحد في عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد [في (١)] كل يوم وإنما ذلك في كل ستة أشهر أو أكثر . قلنا قد بينا أن التكفير في الكسوة يحصل بالتملك والحاجة التي تكون باعتبار التملك لانهاية لها فتجمل متجددة حكماً بتجدد الأيام ، ولهذا قال بمض مشايخنا : إذا فرق الإطعام في يوم واحد يجوز أيضاً وإن أدى الكل مسكيناً واحداً لأن تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكماً ، ولكن هذا في التملك فأما في التمكن لا يتحقق هذا ، وأكثرهم على أن في الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكيم (٢) فأما في الطعام يعتبر بتجدد الأيام لأن المنصوص عليه الإطعام وحقيقته في التمكن من الطعام ، ومعنى تجدد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الأيام .

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « أغنوم عن المسألة في مثل هذا اليوم » فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير والسياس لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام : منها أنها لا تجب إلا على الغنى لأن الإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لأن إغناء الغنى لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج ، ومنها أنه ينبغي أن يجعل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغنى عن المسألة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال ، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين ، ففي قوله « في مثل هذا اليوم » إشارة إلى ذلك ، بمعنى أنه يوم عيد للفقراء والأغنياء جميعاً وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما : هو كذلك ولكن في هذا إشارة إلى الندب أن الأولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وهو أن الحاجة باعتبار التملك التي تتجدد في كل يوم حكماً — هامش الثمانية .

الأولى أن يعجل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزاً ، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطولع الفجر لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه ، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لأنه اعتبر الإغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد آتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ، ومنها أن الأولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأن الإغناء بذلك يحصل وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الإغناء دون الأول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل ؛ فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصاراً » هذا مثال بيان الثابت بمباراة النص وإشارته من الكتاب والسنة .

فأما الثابت بدلالة النص فهو ماثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأى ؛ لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلاء ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي^(١) هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص ، فن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بمباراة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً ، فالقياس معنى يستنبطه بالرأى مما ظهر له أثر في الشرع ليمعدي به الحكم إلى ما لانص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة ، كما في قوله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل » جعلنا العلة هي الكيل والوزن بالرأى فإن ذلك لاتتناوله صورة النظم ولامعناها لغة ، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأى ، ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة فقيهاً أو غير فقيه . ومثال ماقلنا في قوله تعالى : « فلا تقل لها أفٍ ولا تنهرها » فإن للتأنيف صورة معلومة ومعنى

(١) وفي العثمانية والمهندية : في المسمى الذي .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما في التأفيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابي باعتبار جنايته لا لكونه أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ثم هذا الحكم ثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة وازدء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط ، فاقضاء الشهوة بالحلل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذى يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بطريق القياس . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذى وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لامن جانب المفعول به ، وفي باب العقوبات تعتبر صفة السكالم لما في النقصان من شبهة العدم ، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذى يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصبي في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذى لأجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة في حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الحمر ، ثم الحد يجب بشرب الحمر ولا يجب بشرب الدم والبول للفتاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذى قررنا ، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام : « لا قود إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لا قبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لغة أن النفس لا تطبق احتمالاً ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قال لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في المثل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرعى والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

بدلالة النص^(١) كما في الضرب مع التأفيف . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة العدم ، والكمال في نقض البنية بما يكون عاملاً في الظاهر والباطن جميعاً ؛ فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهراً لتمدية الحكم غير مستقيم فيما يندرى بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة ، فأما ما يندرى بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص لا بد من اعتبار صفة الكمال فيه ، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه ، ومآله أن الجرح وسيلة لكلام لامعنى له فإننا لانفى بفعل القتل الجنائية على الجسم ولا على الروح ، إذ لا تتصور الجنائية على الروح من العباد ، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذي هو عبارة عن الطباع ، فالجنائية عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بعمل يكون جارحاً مؤثراً في الظاهر والباطن جميعاً ؛ ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجباً للحل في الذكاة ؛ لأن المعتبر هنا تسيل جميع الدم المسفوح لتمييز به الطاهر من النجس ، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والأوداج عند التيسر ، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضاً لأنها تؤثر في الظاهر حسماً فلا يميز به الطاهر من النجس بل يمتنع به من سيلان الدم .

ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الأعرابي بجنائته المعلومه بالنص لغة أوجبنا على المرأة أيضاً^(٢) مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس ، وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشرب الكفارة أيضاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن الأعرابي سأل عن جنائته بقوله : هلكتُ وأهلكْتُ . وقد علمنا أنه لم يرد الجنائية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جنائية لعينه ، ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جنائية أصلاً ، فعرّفنا أن جنائته كان على الصوم باعتبار تقويت ركنه الذي يتأدى به ، وقد علم أن ركن الصوم الكف

(١) وفي المئانية : بدلالة النص لا بالقياس كما في الضرب .

(٢) لفظ (أيضاً) ساقط من المئانية والهندية .

عن اقتضاء شهوة البطن و [شهوة^(١)] الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعنى النهر ، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليل إلى عادة فكان الحكم ثابتاً بدلالة النص من هذا الوجه ؛ فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالأكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة في المعنى الذى يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه » . وكما يصير معتقاً بالشراء يصير معتقاً بقبول الهبة والصدقة فيه ؛ لأن الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء فى ذلك ، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالإيلاج ، ومعنى دعاء الطبع فى جانبها كهو فى جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس .

ومن ذلك قوله عليه السلام للذى أكل ناسياً فى شهر رمضان : « إن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك » ثم أثبتنا هذا الحكم فى الذى جامع ناسياً بدلالة النص ؛ فإن تقويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم^(٢) لفة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد فكان مضافاً إلى من له الحق ، والجماع فى حالة النسيان مثل الأكل فى هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس ؛ إذ المخصوص من القياس^(٣) لا يقاس عليه غيره .

فإن قيل : الجماع ليس نظير الأكل من كل وجه ؛ فإن وقت أداء الصوم وقت الأكل عادة ووقت الأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف فى الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة ، والصوم أيضاً يضعفه عن الجماع ولا يزيد فى شهوته كما يزيد فى شهوة الأكل فينبغى أن يحمل الجماع من الناسى فى الصوم بمنزلة الأكل من الناسى فى الصلاة لأن كل واحد منهما نادر .

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) كذا فى الأصول وحق العبارة أن يكون ولكن للنسيان معنى معلوم .

(٣) لفظ (من القياس) ساقط من العثمانية والهندية .

قلنا : نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطبع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلاً ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل المكروه والخطأ بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن الكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن الكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكروه ، والخطأ مضاف إلى الخطيء أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى مالا صنع للعباد فيه أصلاً ، ألا ترى أن المريض يصلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بعذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن في الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الإسقاط لافي الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالمفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعي رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في الغموس ؛ لأن في المعقودة على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنابته ؛ لما في الإقدام على الحث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في الغموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر في المعقودة على أمر في المستقبل بعد الحث . ولكننا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنوب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محذور محض والعبادات المحضة سببها مالا حظر فيه ، فالتردد يستدعى سبباً متردداً وذلك في قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رعى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدمياً محترماً ، فأما العمد فهو محذور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المعقودة على أمر في المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم القسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « وَلَا تَجْمَعُوا لِلَّهِ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ » وقال تعالى : « وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فليكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الغموس محذور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة^(١) فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن المثل ليس بألة للقتل بأصل الحلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمداً^(٢)] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجباً للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المائلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن . نص عليه في السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لافي الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محذور

(١) وفي العثمانية : والسرقة .

(٢) زيادة من الهندية .

محض فلم يكن موجباً للكفارة ، فأما في المثل الشبهة في الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعاً . وقال الشافعي رحمه الله أيضاً : يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمدة وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص . وقلنا : هذا الاستدلال فاسد لأن السبب الموجب بالنص شرعاً هو السهو على ما قال عليه الصلاة والسلام : « لكل سهو سجدتان بعد السلام » والسهو ينعدم إذا كان عمداً . فهذا هو المثل في بيان الثابت بدلالة النص .

والنوع الرابع وهو المقتضى ، وهو عبارة عن زيادة على النصوص عليه^(١) يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعتق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العتق بواسطة الملك ، فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ؛ لأن النص يوجب اعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا . وقال الشافعي : للمقتضى عموم لأن المقتضى بمنزلة النصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجمل كالنصوص . ولكننا نقول : ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان النصوص مفيداً للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعاً والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه ، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحبل والتول والتناول إلى الشيع لا يثبت حكم الإباحة فيه ، بخلاف النصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقاً ؛ يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى

(١) لفظ (عليه) ساقط من العثمانية والهندية .

فإنه شرطه ليكون مفيداً وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط
النصوص فلو جمل هو كالمقصود خرج من أن يكون تبعاً ، والعموم حكم صيغة
النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى . وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال لغيره أعتق
عبدك عنى ألف درهم^(١) فأعتقه وقع العتق عن الأمر وعليه الألف ؛ لأن الأمر
بالإعتاق عنه يقتضى تملك العين منه بالبيع ليتحقق الإعتراف عنه وهذا المقتضى
يثبت متقدماً ويكون بمنزلة الشرط لأنه و ف في المحل والمحل للتصرف كالشرط
فكذا^(٢) ما يكون وصفاً للمحل ، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصوداً
حتى يسقط اعتبار القبول فيه ، ولو كان الأمر ممن لا يملك الإعتراف لم يثبت البيع بهذا
الكلام ، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن
الأمر ، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمقصود عليه فيما وراء موضع الحاجة . وعلى
هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عنى بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الأمر ؛
لأن الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط
اعتبار شرطه مقصوداً وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى ؛
لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن
لكونه ثابتاً بمقتضى العتق فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أولى ، ولهذا لو قال
أعتق عبدك عنى ألف [درهم^(٣)] ورطل من خمر يقع العتق عن الأمر ،
ولو أكره المأمور على أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الأمر ، وبيع
المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان
بمقتضى العتق . وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالوا المقتضى تبع للمقتضى والقبض
فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعاً له وبدون القبض الملك
لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر ، ولا وجه لجمل العبد قابضاً نفسه
للأمر لأنه لا يسلم له بالعق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى
بالإعتاق ، ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعى

(١) وفي الهندية : بألف درهم .

(٢) وفي العثمانية : فكذلك .

(٣) زيادة من الهندية .

فإنما^(١) يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينمقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بعث منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاماً ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يحتمل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان مائبث الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للمعق^(٢) فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعى فيما إذا قال إن أكلت فمبىدى حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال غنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تمتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيًا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبعد البيئونة والشروع في العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعى رحمه الله بهذا في أن المقتضى كالنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإنما نجعله كالنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير النصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

(١) وفي العثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بعث منك هذا العبد فقال المعتدى فهو حر — هامش العثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف فى هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، فخرّج على هذا الأصل قوله تعالى : « واسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكبرَها عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق^(١) مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إكسال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فعرّفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمّله الشافعى على الحكم فى الدنيا والآخرة قولاً بالعموم فى المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاماً ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطئء والمكروه ولا يفسد الصوم بالأكل مكراً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة وبصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً فى حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمال بالنيات » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغةً وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغةً ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به والمحذوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ، ولا شك أن ما ينتقل غير ما يصحح المنصوص . وبيان هذا أن فى قوله أعتق عبدك عنى^(٢) محذوفاً ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص ، وفى قوله « واسأل القرية » الأهل محذوف للاختصار

(١) وفى الهندية : متحقق .

(٢) وفى العناية : وبيان هذا فى قوله أعتق عبدك عنى يثبت التملك

فإن فيما بقى من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف^(١) . وكذلك قوله عليه السلام « الأعمال بالنيات » وإنما لم يثبت العموم هنا لأن المحذوف بمنزلة المشترك في أنه يحتمل كل واحد من الأمرين على الانفراد ولا عموم للمشارك فأما أن يجعل المحذوف ثابتاً بمقتضى الكلام فلا . ويتبين من هذا أن ما كان محذوفاً ليس بطريق الاقتضاء^(٢) فإنه بمنزلة الثابت لغة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم . وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً فإن على قول الشافعي تعمل نيته ؛ لأن قوله طالق يقتضى طلاقاً وذلك كالمنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولاً بالعموم في المقتضى . وقلنا نحن إن قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية إنما تعمل إذا كان النوى من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لأنه لا عموم للمقتضى ، ولأن المقتضى لا يجعل كالصرح به في أصل الطلاق فكيف يجعل كالصرح به في عدد الطلاق ؟ وبيانه أنه إذا قال لامرأته زوري أباك أو حجى ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضى ذهاباً لا محالة ، ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نيته الطلاق فيه ، يقرره أن قوله طالق نعت للمرأة فإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائماً بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعاً فإنه لا يكون صادقاً في هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعاً ليتحقق هذا الوصف منه صدقاً ، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالصرح به شرعاً بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالصرح به ، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نعت فرد نصاً حتى لا يسع نية العدد فيه لو نوى ثنتين ولكن البينونة تتصل بالحل في الحال ، وهي نوعان : قاطعة للملك ، وقاطعة للحل

(١) وفي الثمانية والهندية : الحذف .

(٢) وفي الثمانية : ما كان محذوفاً بطريق الاختصار .

الذى هو وصف المحل ، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعى ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالمحل موجباً حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع المحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف المحل للحال به لانقضاء العلة ^(١) [فيه] موجباً للحكم في أوانه وانقضاء العلة لا يتنوع فلم يكن النوى من محتملات لفظه أصلاً . وعلى هذا قوله طلقتك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضياً أيضاً فلا يسع فيه معنى العموم بوجه ، بخلاف قوله طلق نفسك فإن صيغته أمر بفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلاً أيضاً وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الأجناس في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به إخص الخصوص على احتمال الكل ، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لأنه من محتملات كلامه ، وإذا نوى نيتين لم تعمل لأنه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه ، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته ؛ لأن السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه ، ألا ترى أن الخروج لغير السفر بخلاف الخروج ^(٢) للسفر في الحكم ، فأما المكان فليس من صيغة كلامه في شيء . وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الأول . وكذلك لو قال "إن ساكنت فلاناً ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته أصلاً ، ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أتم ما يكون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة في بلدة ، والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة ، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد ، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعيين المكان .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لولد له أم معروفة وهو في يده : هذا ابني ثم جاءت أمه بعد موت المدعى فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث ،

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفي الهنديه : يخالف الخروج .

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصریح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيب على الولد يكون تنصيماً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الأخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين . وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كإقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم^(١)] وبعد ما ثبت المقدم بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبقی بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقی احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراج من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيماً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة^(٢) كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العثمانية : بإشارة النس .

فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعة حُرِّمَ ذلك الدين القيمُ فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات في المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يفتسلن فيه من الجنابة ^(١) » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص ^(٢) يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص في المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا ؛ فإن ^(٣) عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفى الحكم في غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات ^(٤) نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعديدة الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفى الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفي العثمانية : من جنابة .

(٢) وفي الهندية : إن التخصيص .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لأن .

(٤) وفي العثمانية والهندية : من موجبات .

العمل بالقياس فإنما لا يجوز له لاحتمال فيه بين أن يكون صواباً أو خطأ لا لنص يمنع منه ، بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لنص في خبره مانع من العمل به ، والأنصار إنما استدلوا بلام التعريف التي هي مستغرفة للجنس أو المهود في قوله عليه الصلاة والسلام « الماء من الماء » ونحن نقول به في الحكم الثابت لعين الماء ، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير النصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً متناولاً للجنس . ويحكي عن الثلجى رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن النصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نسا نحو خبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها ؛ لأن في إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد النصوص وذلك لا يجوز فهذه الوسطة يكون موجباً للنفي . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم : « خمس فواسق يُقتلن في الحِلِّ والحرم » ويقول « أُحِلَّتْ لنا ميتتان ودمان » فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور . والصحيح أن التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع لما بينا من المعاني . ثم ذكر العدد لبيان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط وقد بينا أن في غير المذكور إنما يثبت الحكم بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد النصوص . ومنها ما قاله الشافعى رحمه الله إن التنصيص على وصف في المسمى لإيجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف . وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً . وبيان هذا في قوله تعالى : « من فتياتكم المؤمنات » فإن عنده إباحة نكاح الأمة [لما كان مقيداً بصفة الإيمان بالنص أوجب النفي بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية ، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نكاح الأمة ^(١)] الكتابية ، وقال تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فقال الشافعى رحمه الله : لما ورد حرمة الزينة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي أن تكون من نسائه أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم

(١) ما بين المربعين زيادة من العمالية .

ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا . وعندنا لا يوجب النص نفى الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا ، وفي الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين » فعلى مذهبه أوجب هذا النص^(١) نفى الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر . وعندنا لا يوجب ذلك ولكن النص المحتتم بهذا الوصف لا يتناول الكفار ، والنص المطلق وهو قوله : « أدوا عن كل حر وعبد » يتناولهم لأنه غير مختتم بهذا التقييد فيجب الأداء عن العبد الكافر بذلك النص ، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعنتق عبيدى ثم يقول أعنتق البيض من عبيدى فلا يوجب ذلك النهى عن إعتاق غير البيض بعد ما كان ثابتاً باللفظ المطلق . واستدل الشافعى رحمه الله لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل الساعة شاة » فإن ذلك يوجب نفى الزكاة فى غير الساعة فكأنه قال ولا زكاة فى غير الساعة إذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من إيجاب الزكاة فى العوامل بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام : « فى خمس من الإبل شاة » وبالإجماع بيننا وبينكم لا تجب الزكاة فى غير الساعة ، ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمّن أفهمنا ذلك بإباحة ربح ما قد ضمن كأنه نص عليه ؛ ولأن النص لما أوجب الحكم فى المسمى المشتمل على أوصاف مقيداً بوصف من تلك الأوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لإيجاب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى مالم يوجد ذلك الوصف ، فلولا^(٢) ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهذا أمانة الشرط ؛ فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجباً وقوع الطلاق مالم تدخل ، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول . وقد يكون الوصف بمنزلة^(٣) الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار رابكة فأنت طالق كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها . قال وقد ثبت من أصلى أن التقييد^(٤) بالشرط يفهمنا نفى الحكم عند عدم الشرط

(١) وفى الهندية : ذلك النص .

(٢) وفى العثمانية والهندية : ولولا .

(٣) وفى العثمانية : بمعنى الشرط .

(٤) وفى العثمانية والهندية : التعليق .

فكذلك التقييد بالوصف ، وهذا بخلاف الاسم^(١) فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به [فأما الوصف الذى هو ذكر للحال وهو معنوى يصلح أن يكون لتعليق الحكم به^(٢)] فيكون موجباً نفى الحكم عند عدمه دلالة ؛ ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذى هو فى معنى الشرط . وسنقرر هذا الفرق فى الفصل الثانى . واستدل علماؤنا بقوله تعالى : « وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك » ثم التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفى الحل فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق ، وقال تعالى : « ولاتأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » ثم التقييد بهذا الوصف لا يفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف ، وقال تعالى : « إنما أنت مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا » . « إنما تنذر من أتبع الذكر » وهو نذير للبشر ، فعرفنا أن التقييد بالوصف لا يفهمنا نفى المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف ، ثم أكثر ما فيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولا خلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة^(٣) لا توجب نفى الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور فى النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفى الحكم عند عدمه ، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوباً عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة فى خمس من الإبل ، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة الساعة ، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبدى الصالح أو طلق امرأتى البذيئة ، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم . وبهذا يتبين أن الوصف ليس فى معنى الشرط كما زعم ، وقوله إن دخلت رابية إنما جعلنا الركوب شرطاً لكونه معطوفاً على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلة الاسم ليس فى معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به . ولو كان شرطاً فعندنا لتعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم

(١) أى اسم العلم ، كما فى قوله « محمد رسول الله » لا يبدل على أن الرسالة لا توجد بدون

محمد صلى الله عليه وسلم هامش العثمانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : وإن العلة .

عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على مانينيه ، وإنما لا نوجب الزكاة في الحوامل^(١) باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام : « لا زكاة في الموامل والحوامل » أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة في حكم الزكاة على ماقررنا . وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : الأكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه ؛ لأن التنصيص على الدعوة مقيداً بالأكبر لا موجب له في نفي نسب الآخرين ، وقد تبين ثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة . وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً ، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرأة دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه ؛ لأنه كما لا يحل له أن يدعى نسب [ماهو غير مخلوق من مائه لا يحل له أن ينفي نسب^(٢)] المخلوق من مائه ، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعاً به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضاً عليه . وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه^(٣) الأكبر بالدعوة فلهذا لا يثبت نسبهما منه . وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثاً غيره في أرض كذا إن الشهادة تقبل ؛ لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر في غير ذلك الموضع ، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثاً غيره . وأبو يوسف ومحمد قالوا : لا تقبل هذه الشهادة لا لأنها توجب ذلك ولكن لتمكن التهمة فإنه يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة ، فأما الحكم

(١) وفي الهندية : الموامل .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٣) وفي العثمانية : تخصيص .

لا يثبت نفيًا ولا إيجابًا بالتهمة بل بالحجة المألوفة . وإبو حنيفة رحمه الله يقول : كما تحتمل هذه الزيادة ما قالوا تحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ، ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أى لا نعلم له وارثًا آخر في موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر ، وبمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما .

ومنها أن الحكم متى تعلق بالنص فعند الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق . وبيان هذا في قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلًا أن ينكح المحصنات المؤمنات » الآية ، فإن النص لما ورد بحمل نكاح الأمة معلقاً بشرط عدم طَوْل الحرة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طَوْل الحرة . وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طَوْل الحرة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص ، وقال تعالى : « ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » قال الشافعي لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتي بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصاً على إقامة الحد عليها إذا لم تأت بكلمات اللعان . وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا يقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان . وجه قول الشافعي أن التعليق بالشرط يؤثر في الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً فإن قوله لعبدته أنت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر زول العتق ولا ينعدم أصل السبب . وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط ، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط^(١) في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب ، وهو نظير التعليق الحسي ؛ فإن تعليق القنديل بحبل من

(١) وفي العثمانية والمهندية : شرط الخيار .

سواء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله ؛ وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه ، فأما الشرط فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده ؛ وعلى هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ؛ لأن تأثير الشروط في منع حكم لولاه كان موجوداً بسببه ، ولولا التعليق هنا كان لغواً ، وشرط قيام الملك في المحل عند التعليق لأن السبب لا يتحقق بدون الملك ، وتأثير الشرط في تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الأجل ، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق ؛ ولهذا لم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة ؛ لأن الحل معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفى الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة . هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدى الدار فأعتقه يفهم منه ولا تمتعه إن لم يدخل الدار ، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها ، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث ؛ لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها ، والأصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها ، فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به ، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلى كفارة يمين ، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا في المال دون البدنى ؛ لأن تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء في الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث إن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد ، فأما في البدنى الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء ، وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الأداء فيتأخر تقرر السبب أيضاً ضرورة ؛ لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر . ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار ؛ فإن شراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم ، وبالأستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود ، فإنما تصير معقوداً عليها مملوكاً بالمقد عند الاستيفاء

فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن من قال لله على أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى . ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى : « فإذا أُحصِنَ فإن أتبن بفاحشة » الآية ، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن ، وقال تعالى « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » وحكم الكتابة لا ينتفى قبل هذا الشرط . ثم حقيقة الكلام تبتنى على معرفة عمل الشرط فنقول : التعليق بالشرط تصرف في أصل العلة لافي حكمها من حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بعرض أن يصير سبباً عند وجوده ، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم في العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتاً به وإلى الشرط وجوداً عنده ، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط . وبيان هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن السبب هو الإيقاع والملق بالشرط يعين وهي غير الإيقاع وينتقض المين إذا صار إيقاعاً بوجود الشرط ، والثاني أن صحة الإيجاب باعتبار ركنه ومحلّه ؛ ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون سبباً لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سبباً لأنه غير مضاف إلى محله ، فكذلك في الطلاق والعتاق شطر الكلام الذى هو إيجاب [كما لا يكون سبباً فالكلام الذى هو إيجاب ^(١)] مالم يتصل بالمحل لا يكون سبباً ، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق ولكنه بعرض أن يتصل بالمحل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرض أن يصير سبباً إذا وجد الشطر الثانى . وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل في ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض أن يصير سبباً . ونظيره من الحسيات الرمى فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل ، وإذا كان هناك مجنّ منع وصوله إلى المحل فأحد لا يقول بأن المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان يصير قتلاً لو اتصل بالمحل عند

(١) ما بين المربعين زيادة من المئانية والهندية .

عدم المجن فكذلك التعليق بالشرط في الحكيمات . وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لأن سبب وجوب التسليم في الدين والمين جميعاً العقد ، ومحل الدين الذمة ، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الأجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب ، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى المحل وقبل الوصول [إلى المحل ^(١)] لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب ؛ ولهذا لم يجوز التكفير قبل الحنث لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم واليمين مانع من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره ؛ فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفي الحنث نقض اليمين ، كما قال تعالى : « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » ويستحيل أن يقال في شيء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه ، فعرفنا أنه بعرض أن يصير سبباً عند وجود الشرط ، فلهذا كان مضافاً إليه وقبل أن يصير سبباً لا يتحقق الأداء ، وفرقه بين المالى والبدنى باطل ؛ فإن بعد تمام السبب الأداء جائز في البدنى والمالى جميعاً وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام في شهر رمضان ، وهذا لأن الواجب لله على العبد فعل هو عبادة ، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن في البدن مع تعلق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاماً فكذلك في المالى ، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال ^(٢) لا فعل لأن المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه . فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا ابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالى والبدنى سواء ، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالحبل لأن القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق ، فعرفنا أن عمل التعليق في تفرغ المكان الذى كان مشغولاً به من الأرض قبل التعليق ، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : للعبد مال .

الشرط ، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والإعتاق^(١) بالملك لأن المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام^(٢) باليمين الذمة فأما الملك في المحل إنما يشترط لإيجاب الطلاق والإعتاق^(٣) ، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بمرض أن يصير إيجاباً ، فإن تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير إيجاباً بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره ، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما علم ثبوته فالأصل بقاءه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى^(٤) ، وليس التعليق كاشتراط الخيار في البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لأن البيع لا يحتمل الخطر ، وفي جملة متعلقاً بشرط لا ندرى أن يكون أولاً يكون^(٥) حظر تام ؛ ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل^(٦) على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقاً بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لأن السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غرراً ، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما محتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصاً ثبت الخطر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سبباً بوجود الشرط . والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حث في يمينه . ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحث ما لم يوجد الشرط ، وعلى هذا جوزنا نكاح الأمة لمن له طول الحرية لأن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله فيجعل الحل ثابتاً قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الإناث للذكور . وهكذا نقول في قوله إن دخل عبدي الدار

(١) وفي المثنوية : والعتاق .

(٢) وفي الهندية : الالتزام .

(٣) وفي المثنوية والهندية : العتاق .

(٤) وفي المثنوية والهندية : بالطريق الأولى .

(٥) وفي المثنوية والهندية : أيكون أو لا يكون .

(٦) وفي المثنوية والهندية : جعل .

فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفى الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولاً أعتق عبدى ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الأول ولا يجمل هذا الثانى نهياً عن الأول .

[فإن قيل : لا خلاف أن الحكم التعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط ، وإذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال ومتعلقاً بشرط منتظر ؟ قلنا : حل الوطاء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط في هذه الآية ، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا ؛ لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقاً بشرط آخر قبله أو بعده ؛ ألا ترى أن من قال لعبده إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثانى صحيحاً وإن كان مجيء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجيء يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يمتنع باعتبار التعليق الثانى ^(١)] .

فإن قيل : مع هذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد كمال الشرط لإثبات حكم وهو بعض الشرط لإثبات ذلك الحكم أيضاً ، وما قلتم يؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات سوى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً » وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط . قلنا : إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جاز ، ألا ترى أنه لو قال لعبده أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل كمال الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط في التعليق الثانى حتى لو باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يمتنع لتمام الشرط في التعليق الثانى وهو في ملكه . وعلى هذا الأصل قال زفر رحمه الله : إن التعليق لا يبطل بفوات المحل ، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل التعليق ،

(١) ما بين المربعين زيادة من المثنائية والهندية .

ولو قال لأمنه إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسببت وملكها ثم دخلت الدار عتقت ، قال : لأن التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى المحل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقاً ولا سبباً للطلاق قبل وجود الشرط ، واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك في المحل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية ، وهذا لأن توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كبتوهم الملك ، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط في هذه الميكن لأن الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلأن يبقى التعليق صحيحاً باعتبار هذا التوهم كان أولى ؛ ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لأجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً فتزوجها وطلقت^(١) ثلاثاً ثم تزوجها ثانياً بعد زوج تطلق أيضاً . ولكننا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق ؛ لأن صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقاً عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطبيقات الثلاث تحقق فوات المحل ، لأن الحكم الأصلي للطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطبيقات الثلاث ، فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لأن المتعلق بالشرط تطبيقات ذلك الملك . وتحقيق هذا أنه لا بد لصحة التعليق من المحل [أيضاً^(٢)] حتى لا يصح التعليق بالعتق مضافاً إلى الهيمة ، إلا أن قيام الملك في المحل لا يشترط لأن التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك ، وإذا كانت صحة التعليق تستدعي المحل لم يبق صحيحاً بعد فوات المحل لأن فيما يرجع إلى المحل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم المحلية على الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فإنه لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثاً لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق في الابتداء ؛ لا يعتبر لبقائه صحيحاً ، بخلاف ما إذا صرح بالإضافة إلى الملك ، فإن اعتبار ذلك التعليق باليقين بالملك والمحلية عند

(١) وفي الهندية : تطلق ثم تزوجها .

(٢) زيادة من الهندية والمهانية .

وجود الشرط . يوضحه أن التعلق وإن لم تكن التطبيقات الملوكة له ولكن في التعليق شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره ، بمنزلة الغصب فإن موجه رد العين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به ، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب ، فهنا أيضاً لابد من اعتبار هذه الشبهة ، وبعد ما أوقع الثلاث قد ذهبت التطبيقات الملوكة كلها فلماذا لا يبقى التعليق .

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله : إز المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة واحدة أو في حادثتين ؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً ، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يحمل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما في نصوص الزكاة ، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم في حكم الزكاة بالاتفاق . وكذلك نصوص الشهادة ، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بها في اشتراط العدالة في الشهادات كلها ، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدى التمتع والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد ، يعني قوله : « هَدْيًا بِالْعِ كَمْبَةِ » حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها . وكذلك إذا كان في حادثتين لأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا ، وكما أوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب في نظيره استدلالاً به ؛ ولهذا شرط الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالاً بكفارة القتل ؛ لأن الكل كفارة بالتحريم فيكون بعضها نظير بعض ، بمنزلة الطهارة فإن تقييد الأبدى بالمرافق في الوضوء جعل تقييداً في نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة ، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لأن ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التي تجرى مجرى الشرط ، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى به فكيف يوجب ذلك في غيره ؟ ولا يلزمنا على هذا التابع في صوم كفارة اليمين فإن لا أوجبه استدلالاً بالمقيد بالتتابع في صوم الظهار والقتل لأن هذا المطلق يمارض فيه نظائره من النصوص ، فمنها مقيد بصفة التابع ومنها مقيد بصفة التفرق يعني صوم التمتع ، قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتن » حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون حملها على أحدها بأولى من الآخر ولأجل هذا التعارض أثبتنا فيها حكم الإطلاق . ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتتم صفة التابع

في صوم كفارة اليمين اعتباراً بالصوم المقيد بالتتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتباراً بنظيرها في كفارة القتل . وعندنا هذا أبعد من الأول لأن العلة واحدة هناك والحكم مختلف ، وهنا الحكم والعلة جميعاً مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف^(١) علة من علة أخرى ؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى « لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤلكم » وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الإيهام فيما أبهم الله تعالى ، وإليه أشار ابن عباس رضى الله عنهما قال : أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين . وقال عمر رضى الله عنه : أم المرأة مبهمه فأبهموها . وإنما أراد قوله : « وأمهات نسائكم » فإن حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » وهذا غير مذکور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله « وأمهات نسائكم » معرّف بالإضافة إلينا ، وفي قوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » زيادة تعريف أيضاً ، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتى وعبد امرأتى البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلاً على نفى الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم . وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط . وإنما لا يجزئ الكافر لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة ؛ لأن الكفارة ما عرفت إلا شرعاً فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير ، وفي الموضع الذى هو مشروع يحصل به التكفير ، ولا شك أن انعدام كونه مشروعاً في موضع لا يوجب نفى كونه مشروعاً في موضع آخر ، ولو كان موجباً لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذى هو دليل كونه مشروعاً . وبهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولاً بتناقض الأدلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها . ثم للمطلق حكم وهو الإطلاق ، فإن للإطلاق معنى معلوماً وله حكم معلوم وللمقيد كذلك ، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه ، ولئن سلمنا

(١) وفي الثمانية وتعرف .

أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفى الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره ما لم تثبت المائلة [بينهما ولا مائلة]^(١) في المعنى بين أم المرأة وابنتها ؛ لأن أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة ، والريبة^(٢) تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلاً عما قبله . وكذلك لا مائلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بغير حق لا يكون في معنى الجناية كالظهار أو اليمين ، ولا مائلة في الحكم أيضاً ؛ فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيها ، والصوم مقدر بشهرين متتابعين ، وفي الظهار للإطعام مدخل عند المعجز عن الصوم ، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفى إطعام عشرة مساكين ، وعند المعجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام ، فمع انعدام المائلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفى الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار ، وإذا كان هو لا يعتبر الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المائلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل ؟ وما ذكره من المندر باطل ؛ فالطلق في كفارة إنما يحمل على القيد في الكفارة أيضاً وليس في صوم الكفارة مقيد بالتفرق ؛ فإن صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم الذي كان الصوم خلفاً عنه ، ثم هو غير مقيد بالتفرق فإنه وإن فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت بحرف إذا ، كما قال تعالى : « وسبعة إذا رجعت » والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس . وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على القيد بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وقراءته لا تكون دون خبر يرويه ، وقد كان مشهور إلى عهد أبي حنيفة رحمه الله ، وبالحبر المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه .

فإن قيل : لماذا لم تجمعوا قراءته كنص آخر ثم عملتم بهما جميعاً كما فعلتم في صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق ، وعن العبد المسلم بالنص القيد ؟ قلنا : لأن الحكم هنا واحد وهو تأدى الكفارة بالصوم فيمدا صار مقيداً

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العمانية والهندية : والابنة .

بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما في صدقة الفطر النصان في بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام : « جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً » وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله عليه السلام « الترابُ طهورُ المسلمِ » لأنَّ المحل مختلف وإن كان الحكم واحداً فيستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص في شيء آخر ، فأما التيمم إلى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد ؛ إذ لو جاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم في الرأس والرجل اعتباراً بالوضوء ، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الأسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين ^(١) » إلى المرقين وهو مشهور يثبت بمثله التقيد ، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما صفة الساعة في الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وإنما لا نوجب الزكاة في غير الساعة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام « لا زكاة في العوامل » لا باعتبار حمل المطلق على المقيد . واشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف [وهو قوله تعالى : « إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا » أى توقفوا ^(٢)] في خبر الفاسق بالنص ، وباعتبار قوله تعالى : « مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ » والفاسق لا يكون مرضياً ، لا بحمل المطلق على المقيد . واشتراط التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال : « ثُمَّ كَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ » أو بمقتضى اسم الهدى فإنه اسم لما يهدى إلى موضع . وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة في أنفسها ليتعرف ^(٣) حكم بعضها من بعض ، كما لا تثبت المماثلة بين السلوات في مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة . وصار حاصل الكلام أن النفي ضد الإثبات ؛ فالنص الموجب لإثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بمبارته

(١) وفي الثمانية : للدين .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية

(٣) وفي الثمانية : ليعرف .

حولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه ؛ لأنه ليس من جملة مالا يستغنى عنه حتى يكون مقتضيا إياه ، فإثبات النفي به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلا دليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما نثبته^(١) في بابه إن شاء الله تعالى . ونحن إذا قلنا يثبت بالطلق حكم الإطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الإمكان ، والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل .

ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله : إن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشئ يكون أمراً بضده ، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق . ومن هذه الجملة قول بعض العلماء : إن العام يختص بسببه ، وعندنا هذا على أربعة أوجه :

أحدها : أن يكون السبب منقولاً مع الحكم نحو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سها فسجد ، وأن معزاً زنى فرجم ، ونحو قوله تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لأنه لما نقل معه فذلك تنصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص ، وكما لا يثبت الحكم بدون علة لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مضافاً إلى علة أخرى .

والثاني : أن لا يكون السبب منقولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المعلوم به ، فهذا يتقيد به أيضاً نحو قول الرجل أليس لي عندك كذا^(٢) فيقول بلى ، أو يقول أكان من الأمر كذا فيقول نعم أو أجل . فهذه الألفاظ لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب حتى جعل إقراراً بذلك ، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفى فيه معنى الاستفهام ، كما قال تعالى : « ألسن ربكم ؟ قالوا : بلى » ونعم جواب لما هو محض الاستفهام ، قال تعالى : « فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ؟ قالوا : نعم » وأجل تصلح لهما . وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام ، أو يكون مستماراً عنه . هذا مذهب أهل اللغة .

(١) وفي المئانية والهندية : ما نبيته .

(٢) وفي هامش الأحمدي : نحو قولك للرجل أليس لي عليك كذا ، وفي الأحمدي نحو قول الرجل أليس لك عندي كذا ، وما أثبتناه فهو من الهندية .

فأما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الإقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً صحيحاً بطريق الجواب ، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال .

والثالث : أن يكون مستقلاً بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جواباً للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب ، فهذا^(١) يتقيد بما سبق وبصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لأنه بناء عليه . وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معي فقال إن تغديت فمبدي حر ، فهذا يختص بذلك الغداء ، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من جنباته فقال إن اغتسلت فمبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال .

والرابع : أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على ما يتم به الجواب بأن يقول : إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة ، فوضع الخلاف هذا الفصل . فعندنا لا يختص مثل هذا العام بسببه ، لأن في تخصيصه به إلغاء الزيادة^(٢) وفي جملة نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها ، وإلغاء الحال والعمل بالكلام بالاحال ؛ فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه ، وفيما لا يستقل بنفسه قيدناه بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد فلا يجوز إعمال بعضه دون البعض ، ففي هذا الموضع لأن لا يجوز إعمال بعض كلامه وإلغاء البعض كان أولى إلا أن يقول نوبت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد . وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضاً باعتبار الحال فيكون ذلك عملاً بالمسكوت وتركاً للعمل بالدليل ؛ لأن الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت يكون استدلالاً بلا دليل ، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص ؟ والدليل على صحة ما قلنا أن بين أهل التفسير انفاقاً أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها ، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضي الله عنها ثم لم يختص بها ، ونزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد بن عبادة ثم لم يختص به ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة

(١) وفي العثمانية والهندية : فهذا .

(٢) في الهندية : الزائدة .

فوجدتهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب . وأمثلة هذا كثير ، فعرفنا أن العام لا يختص بسببه . ومن هذه الجملة تخصيص العام بفرض المتكلم ؛ فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لأنه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرضه ويجمل ذلك الغرض كالذكر . وعلى هذا قالوا : الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم ؛ لأننا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم . وعندنا هذا فاسد لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت ؛ فإن الغرض مسكوت عنه فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالنصوص باعتباره ؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل ، والإمكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم [فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان ، وكذلك الاستثناء والذم ^(١)] واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام .

ومن ذلك مقاله بمض الأحداث من الفقهاء : إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم ، وبيان هذا في قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » فإن هذه جملة قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوى حكمها في الحج . وقال بعض أصحابنا في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبي ؛ لأن القرآن في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأجله ؛ فإن كلا ^(٢) من الجمل معلوم بنفسه وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم إنما ذلك في واو المطف ، وفرق ما بينهما أن واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية ^(٣) عن خبر الآخر كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : فإن كل واحد .

(٣) وفي العثمانية والهندية : قام بنفسه مستغن .

لا للعطف . وبيان هذا في قوله تعالى : « لنبين لكم ويُقرُّ في الأرحام مانشاء » وقال تعالى : « فإن يشأ الله يُختم على قلبك ، ويمحو الله الباطل » وأما واو العطف فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكوراً فلا يكون مفيداً بنفسه ، ولا بد من جعل الخبر المذكور للأول خبراً للثانية حتى يصير مفيداً ، كقول الرجل جاءني زيد وعمرو ، فهذا الواو للعطف ؛ لأنه لم يذكر لعمرو خبراً ولا يمكن جعل [هذا^(١)] الخبر الأول خبراً له إلا بأن يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالعماد لأن موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر ، فن قال بالقول الأول فقد ذهب إلى التسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار أن الواو في أصل اللغة للعطف وموجب العطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ، فذلك دليل على أن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم . ثم الأصل أنا نفهم من خطاب صاحب الشرع ما يتفاهم من مخاطبات بيننا ، ومن يقول امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين في التعليق بالشرط وذلك يفهم من كلامه حتى يحمل الكل متعلقاً بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاماً لكونه مبتدأ وخبراً مفهوماً للمعنى بنفسه ، فعليه يحمل أيضاً مطلق كلام صاحب الشرع . ولكننا نقول : المشاركة في الخبر عند واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو ، وهذه الحاجة تنعدم في واو النظم ؛ لأن كل واحد من الكلامين تام بما ذكر له من الخبر فكان^(٢) هذا الواو ساكتاً عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون استدلالاً بالمسكوت ؛ يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبتت في خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك بأولى من الآخر ، وهذا خلاف ما عليه إجماع أهل اللسان ؛ فأما إذا قال امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فكل واحد منهما تام في نفسه إيقاعاً لاتمليقاً بالشرط ، والتمليق تصرف سوى الإيقاع ؛ ففيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بواو العطف حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعاً لم تثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل واو النظم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وكان .

لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا ؛ ولهذا لو قال : لفلان على مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المالين ذكرنا لأن^(١) بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الإقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى ما يليه خاصة . وعلى هذا قلنا في قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ما تقدمه . والشافعي يجعل هذا الواو للعطف والواو النفي في قوله : « ولا تقبلوا لهم » للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفاً إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة . والصحيح ما قلنا . فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » ولا يتحقق في قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » لأن قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحاً فكذلك قوله تعالى : « فاجلدوا » . « ولا تقبلوا » لأن كل واحد منهما خطاب للأئمة ، فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » ليس بخطاب للأئمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصح معطوفاً على ما هو خطاب لجملتنا للنظم ؛ وكذلك من حيث المعنى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » صالح لأن يكون متمماً للحد معطوفاً على الجلد ، فإن إمداد قوله في الشهادات شرعاً مؤلم كالجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمماً للحد زاجراً عن سببه ولهذا خوطب به الأئمة فإن إقامة الحد إليهم ؛ فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمماً للحد ، بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خبر متمم ، وربما يكون حسبة إذا كان الراي صادقاً وله أربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الإشكال أنه لما^(٢) كان سبباً لوجوب عقوبة تندري بالشبهات فأزال الله هذا الإشكال بقوله : « وأولئك هم الفاسقون » أي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء ، وإليه أشار في قوله تعالى : « فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجب فيما قلنا فإننا جملنا المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء

(١) وفي الهندية : إلا أن

(٢) كذا في الأصل وفي الهندية : لماذا ، وفي الثمانية : لما زنى ، ولا يفهم اللفظ .

مضموماً إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للعطف فكان رد الشهادة متمماً للحد كما هو موجب واو العطف ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « وأولئك » للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام . والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجباً للحد ، وجعل الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للنظم ، وفي قوله : « وأولئك » للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام ، فكان الصحيح ما قلناه .

ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة » وقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافاً إلى كل واحد منهم ، وإذا كانت الصيغة التي بها حصلت الإضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ماهو مقتضى هذه الصيغة قولاً بحقيقة الكلام ، ألا ترى أن الإضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت ، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ما قال في الجامع : إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقاً ، وكذلك إذا قال إذا حضتما حيضتين أو قال إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعاً ، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس ؛ فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رؤوسهم وركبوا دوابهم ، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه ، والدليل عليه قول الشاعر :

وإنا نرى أقدامنا في نعالهم وآنفنا بين اللحي والحواجب

والمراد ما قلناه وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى : « جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة واستغشى ثوبه ، وقال تعالى : « فقد صغت قلوبُسكيا » والمراد في حق كل

واحدة منهما قلبها ، وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لاقطع جميع ما يسمى يداً من كل واحد منهما لانفاقنا على أن بالسرقه الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق ، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس في مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الإضافة ، والمنصوص عليه الصيغة مع الإضافة إلى الجماعة ومع الإضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجب ما قلنا ؛ لأن ما ادعوا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة [وما قلنا لا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة ^(١)] فعرفنا أن حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا ، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسداً .

هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالمنصوص كما ذهب إليه بعض الناس ، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في أول الباب ، فن فهم الطريقين يتيسر عليه تمييز الصحيح من الاستدلال بجميع المنصوص والفاسد . وإن خفي عليه شيء فهو يخرج بالتأمل ^(٢) على ما بينا من كل طريق ، والله أعلم .

باب بيان الحجة ^(٣) الشرعية وأحكامها

قال رضي الله عنه : أعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل : حج ، أى غلب ، ومنه يقال : حج حجج ، ويقول الرجل : حاججته لحججته ، أى ألزمته بالحجة فصار مغلوباً ، ثم سميت الحجة في الشريعة ؛ لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه ، كما قال القائل :

* يحججون بيت الربِّ رِقَان المزعفرا *

أى يرجعون إليه ، ومنه : حج البيت ، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له ، قال تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابةً للناس وأمناً » والثابة المرجع فسميت الحجة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً ، ويستوى إن كانت موجبة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفي الهندية : فهو يخرج للتأمل . وفي العثمانية تخريج للتأمل .

(٣) وفي الهندية : الحجج الشرعية .

للعلم قطعاً أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعاً ؛ لأن الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعاً في الوجهين على ما نبينه في باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى .
والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بها سواء كان ظهوراً موجباً للعلم أو دون ذلك لأن العمل يجب في الوجهين ، ومنه قوله تعالى :
« فيه آيات بينات » : أى علامات ظاهرات ^(١) . والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحجة في لسان الفقهاء . وأما الآية فمعناها لغة : العلامة ، قال الله تعالى :
« فيه آيات بينات » وقال القائل :

* وغير آياتها المصير *

ومطلقها في الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعاً ، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات ، قال الله تعالى : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال تعالى :
« فاذهباً بآياتنا » .

فإن قيل : من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعاً لما أنكرها أحد بعد المعاينة ؟ قلنا : هذه الآيات لا توجب العلم خبراً فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلاً وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تعنت ، ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعاً وإنما جحدها من جحدها للإعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى في قوله :
« وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه » وفي قوله : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » وقد كان فيهم من جحد تعنتاً بعد ما علم يقيناً كما قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » وأما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة ، بمنزلة عليم من عالم ، ومنه قولهم : يادليل المتحيرين ، أى هاديتهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم ، ومنه سمي دليل القافلة ، أى هاديتهم إلى الطريق فسمى باسم فعله ، وفي الشريعة هو اسم لحجة منطق يظهر به ما كان خفياً فإن ما قدمناه يكون موجباً تارة ومظهراً تارة ، والدليل خاص لما هو مظهر .

فإن قيل : أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا نطق

(١) وفي الثمانية والهندية : ظاهرة .

هناك ؟ قلنا : إنما يطلق الاسم على ذلك مجازاً بحصول معنى الظهور عنده ، كما قال تعالى : « قَالَتَا أَتَيْنَا لِنُؤْمِنَ » وقال تعالى : « فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه » وقال القائل : وعظمتك أحداث صمت ، وكل ذلك مجاز . ثم الدليل مجازاً كان أو حقيقة يكون مظهراً ظهوراً موجباً للعلم به أو دون ذلك . والشاهد كالدليل سواء كان مظهراً على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق في مجالس المحاكم .

قال رضى الله عنه : ثم اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة . وهي تنقسم قسمين : قسم موجب للعلم قطعاً ، ومجوز غير موجب للعلم ، وإنما سميناه مجوزاً لأنه يجب العمل به والأصل أن العمل بغير علم لا يجوز ، قال تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » فسميناه مجوزاً باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجباً للعلم قطعاً . فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة : كتاب الله ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر ، والإجماع . والأصل في كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذى أسمعنا ما أوحى إليه من القرآن بقراءته علينا ، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما نبينه ، وكذلك الإجماع فإن إجماع هذه الأمة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة ، والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوماً عن الكذب والقول بالباطل . فهذا بيان قولنا إن الأصل في ذلك كله السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فصل في بيان الكتاب وكونه حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المكتوب في دفات المصاحف ، المنقول إلينا على الأحراف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ؛ لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً ؛ ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته ؛ لأنه لم يوجد

فيه النقل المتواتر ، وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنًا ، وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسداً للصلاة .

فإن قيل : بكونه معجزاً يثبت أنه قرآن بدون النقل المتواتر . قلنا : لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز ، وكذلك الآية القصيرة ، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة لأن المعجز السورة وأقصر السور ثلاث آيات يعني الكوثر . وأبو حنيفة رحمه الله قال : الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وإن كان يكره الاكتفاء بذلك ، وجاء فيما ذكرنا أن ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً ، فظهر أن الطريق فيه النقل المتواتر مع أن كونه معجزاً دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به وليس بدليل في نفسه على أنه كلام الله لجواز أن يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز البشر عن مثله ، كما أقدر عيسى على إحياء الموتى ، وعلى أن يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله . ففرغنا أن الطريق فيه النقل المتواتر . وإنما اعتبرنا الإثبات في دفات المصاحف لأن الصحابة رضی الله عنهم إنما أثبتوا القرآن في دفات المصاحف لتحقيق النقل المتواتر فيه ، ولهذا أمروا بتجريد القرآن في المصاحف وكرهوا التماشير وأثبتوا في المصاحف ما اتفقوا عليه ثم نقل إلينا نقلاً متواتراً فثبت به العلم قطعاً ، ولما ثبت بهذا الطريق أنه كلام الله تعالى ثبت أنه حجة موجبة للعلم قطعاً^(١) لعلنا يقيناً أن كلام الله لا يكون إلا حقاً .

فإن قيل : فالتسمية نقلت إلينا مكتوبة في المصاحف^(٢) بقلم الوحي لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة ، ثم لم تجعلوها آية من الفاتحة ولا من أول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذي قررتم ؟ قلنا : قد ذكر أبو بكر الرازي رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها ولهذا كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة لتكون

(١) انظر (قطعاً) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) في العثمانية والهندية : في المصحف .

الكتابة بقلم الوحى دليلاً على أنها منزلة للفصل ، والكتابة بخط على حدة دليلاً على أنها ليست من أول السورة ، وظاهر ما ذكر فى الكتاب علماؤنا يشهد به فإنهم قالوا ثم يفتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وأدخلوها فى القراءة ، ولكن قالوا لا يجهر بها لأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة فى الآخرين ؛ وإنما قالوا يخفى بها ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتعين فى حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة فى الأولين ، وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن ؛ لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض ، ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة فى الركعة عند أبى حنيفة رحمه الله لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إرث الشبهة به ، وما كان فرضاً مقطوعاً به لا يتأدى بما فيه شبهة ، ولسنا نعى الشبهة فى كونها من القرآن بل فى كونها آية تامة فإنه لا خلاف فى أنها من القرآن فى قوله تعالى : « وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » .

فإن قيل : فقد أثبتتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، كونه قرآناً فى حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا فى التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن فى حكم العمل وهو وجوب الجهر بها فى الصلاة وتأدى القراءة بها . قلنا : نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول فى وجوب العمل به ، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات هذا الحكم فى التسمية ؛ لأن برواية الخبر وإن علم صحته لا يثبت حكم جواز الصلاة ؛ ولأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر بها على ما بينا أن الفاتحة لا يجهر بها فى الآخرين ، وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه بقدر الضرورة لأنه لا عموم للمقتضى .

تم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن فى النظم وفى المعنى جميعاً خصوصاً على قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالوا : بالقراءة بالفارسية فى الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وإن كان مقطوعاً به أنه هو المراد ؛ لأن الفرض قراءة المعجز وذلك فى النظم والمعنى جميعاً . قال رضى الله عنه : والذى يتضح لى أنه ليس مرادهم من هذا أن

المعنى بدون النظم غير معجز ، فالأدلة على كون المعنى معجزاً ظاهرة : منها أن المعجز كلام الله [وكلام الله تعالى ^(١)] غير محدث ولا مخلوق والألسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما ، فمن يقول الإعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بداً من أن يقول بأن المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به ، والثاني أن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة [وآية نبوته القرآن الذي هو معجز فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة ^(٢)] ومعلوم أن عجز العجمي عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فإنه يعجز أيضاً عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وإنما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته ، فهذا دليل واضح على أن معنى الإعجاز في المعنى تام ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلاة ، ولكنهما قالوا في حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا ، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز فإن فرض القراءة ساقط عن من لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً ولم يسقط عنه الفرض أصلاً بل يتأدى بالقراءة بالفارسية ؛ فأما إذا كان قادراً على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندها لا لأنه غير معجز ولكن لأن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف في أداء هذا الركن فرض في حق من يقدر عليه ، وهذه المتابعة في القراءة بالعربية ، إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا في كراهة القراءة بالفارسية فأما في تأدى أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قرناه .

فصل في بيان حد المتواتر من الأخبار وموجبها

المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر . مأخوذ من قول القائل : تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الورد متتابعاً ، وحد ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إله أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات

(١) زيادة من الهندية والعنانية .

(٢) زيادة من العنانية .

ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاعى ذلك المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الناس على هم شتى ، وذلك يبعثهم على التباين في الأهواء والمرادات ، فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع ، وليس ذلك إلا اتفاق صنموه ، أو سماع اتبعوه ، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع ؛ ولهذا كان موجبا علم اليقين عند جمهور الفقهاء .

ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً . ولا يقع العلم به بوجه ، وكيف يقع العلم به والخبرون هم الذين تولوا نقله ؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجاً عن مقدورهم ، فأما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قلوا أو كثروا فذلك لا يكون موجبا للعلم أصلاً ، هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين ، وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه ، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال ، فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر ؟ فإن هذا يوجب علماً ضرورياً والاستدلال لا يوجب ذلك ، وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس في أنه مكابرة وجحد لما يعلم اضطراراً ، بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة . فنقول : إذا رجع الإنسان إلى نفسه علم أنه مولود اضطراراً بالخبر ، كما علم أن ولده مولود بالمعينة وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان ، وعلم أنه كان صغيراً ثم شابا بالخبر ، كما علم ذلك من ولده بالعيان ، وعلم أن السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر ، كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان ، وعلم أن آدم أبو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة ، فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان . ولا نقول : إن هذا العلم يحصل بفعل الخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى ، وهو أنه خلق الخلق أطواراً ، على طباع مختلفة وهم متباينة يبعثهم على ذلك الاختلاف والتباين ، فالإتفاق بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع يجمعهم على ذلك كما قررنا ، وفيه حكمة

بالغة وهو بقاء الأحكام^(١) بعد وفاة المرسلين على ما كانت عليه في حياتهم ؛ فإن النبوة ختمت برسولنا صلى الله عليه وسلم وقد كان مبعوثاً إلى الناس كافة وقد أمرنا بالرجوع إليه واليتقن بما يخبر به ، قال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة ، ومعلوم أن الطريق في الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر ، فهذا يبين أن هذا كالمسموع منه في حياته ، وقد قامت الدلالة على أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بالحق خصوصاً فيما يرجع إلى بيان الدين ، فيثبت منه بالجماع علم اليقين .

ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر^(٢) علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين . قالوا لأن التواتر إنما يثبت بمجموع آحاد ، ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال ، بمنزلة اجتماع السودان على شئ لا يعدم صفة السواد الموجود في كل واحد منهم قبل الاجتماع ، وهذا لأنه كما يتوهم أن يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم أن يجتمعوا على الكذب إذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء ، ألا ترى أن النصراني واليهود انفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه ، ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلامتواتراً وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له ، والمجوس انفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له . فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ، فإنما الثابت به علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التيهو لفعل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات ويمزونه ويمزيهم فيتبدل بهذا الحادث العلم الذي كان [له ^(٣)] حقيقة ويعلمه ميتاً على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك

(١) وفي الهندية : أحكام الشرع .

(٢) وفي العثمانية : المتواتر .

(٣) زيادة من الهندية .

كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لأهله في ذلك ، فهذا مثله . وهذا قول رذل أيضاً فإن هذا القائل إنه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح إيمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة ، فهو بمنزلة من يزعم أنه لا يعرف الصانع حقيقة ، فمرفنا أنه مفسد لدينه باختيار هذا القول ، ثم هو جاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة ؛ فإننا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة وهو القلب ووجدنا أن المعرفة بالتواتر من الأخبار يثبت على الوجه الذى يثبت بالعيان لأننا نعلم أن في الدنيا مكة وبغداد بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعينة ، ونعرف الجهة إلى مكة يقيناً بالخبر كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقيناً بالمعينة ، ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ في السير إلى ناحية المغرب ، كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ في السير إلى ناحية المشرق ولا يشك في ذلك أحد ولا يخطئه بوجه وإنما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجباً علم اليقين لكان هو مخاطراً بنفسه وماله خصوصاً في زمان الخوف فينبغي أن يكون فعله ذلك خطأ ، وفي اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم . وما استدلوأ به من نقل النصارى واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم ؛ لأن النقل المتواتر لم يوجد في ذلك فإن النصارى إنما نقلوا ذلك عن أربعة نفر كانوا مع المسيح في بيت ؛ إذ الحواريون كانوا قد اختفوا أو تفرقوا حين هم اليهود بقتلهم وإنما بقى مع المسيح أربعة نفر يوحنا ويوقنا ومتى^(١) ومارقيش ، ويتحقق من هذه الأربعة التواطؤ على ما هو كذب لا أصل له ، وقد بينا أن حد التواتر ما يستوى طرفاه ووسطه ، واليهود إنما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذى كان فيه المسيح وأولئك يتحقق منهم التواطؤ على الكذب ، وقد روى أنهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دهم عليه رجل يقال له يهوذا وكان يصحبه قبل ذلك فاجتمع منهم ثلاثين درهماً وقال إذا رأيتموني أقبل رجلاً فاعلموا أنه صاحبكم ، وبمثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر .

فإن قيل : الصلب قد شاهده الجماعة التى لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر في الإخبار بصلبه . قلنا : لا كذلك ؛ فإن فعل الصلب

(١) كذا في الأصول الثلاثة ولعل الصحيح لوقا ومتى .

إنما تناوشوه عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان وينظرون إليه من بعد من غير تأمل فيه ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب والحلى تتغير به أيضاً فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه ، ففرغنا أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ، والثاني أن النقل المتواتر منهم ^(١) في قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن الرجل عيسى وإنما كان مشبهاً به ، كما قال تعالى : « ولكن شبه لهم » وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه : من يريد منكم أن يلقى الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة ؟ فقال رجل : أنا ، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى إلى السماء .

فإن قيل : هذا القول في نهاية من الفساد لأن فيه قولاً بإبطال المعارف أصلاً ويتكذيب العيان ، وإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن إياه وإنما ألقى الله شبهه على غيره ، ومع هذا القول لا يتحقق الإيمان بالرسول لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم ، كيف والإيمان بالمسيح كان واجباً عليهم في ذلك الوقت فمن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الإيمان به واجباً بزعمكم ، وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة فأى قول أقبح من هذا ؟ قلنا . الأمر ليس كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهو دفع شر الأعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه مكروه القتل بوجه لطيف ، والله لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام ، والذين قصدوه بالقتل قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغياناً ومرضاً إلى مرضهم ، ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به ويتعظوا بوعظه ، فظهر أن الفاسد قول من يقول بأن هذا يؤدي إلى إبطال المعارف والتكذيب بالرسول ، ويرد ظاهر قوله تعالى : « ولكن شبه لهم » وبيان أن هذا غير مستبعد

(١) وفي العثمانية : بينهم .

في القدرة غير مشكل^١ فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الأصل لا محالة ، وقد ظهر إبليس عليه اللعنة مرة في صورة شيخ من أهل نجد ومرة في صورة سراقه بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفيه نزل قوله تعالى : « وإذ يكررك الذين كفروا » الآية ، ورأت عائشة رضي الله عنها دحية الكلبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أخبرته بذلك قال كان معي جبريل عليه السلام ، ورأى ابن عباس رضي الله عنهما جبريل أيضاً في صورة دحية الكلبي ، ورأته الصحابة حين أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة أعرابي نأثر الرأس يسأله معالم الدين ، فمررنا أن مثل هذا غير مستبعد في زمن الرسل ، وأرى الله تعالى المشركين في أعين المسلمين قليلاً يوم بدر مع كثرة عددهم لأنه لو أراهم كثرتهم وعدتهم لامتنعوا من قتالهم فأراهم بصفة القلة حتى رغبوا في قتالهم وقتلهم كما قال تعالى : « ليقضى الله أمراً كان مفعولاً » فمررنا أن مثله غير مستبعد .

فأما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت . فذلك كله تخيلات بمنزلة فعل المشعوذين أو لعب النساء والصبيان إلا ما ينقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم أخرجه^(١) وهذا إنما ينقل أنه فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وأولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت [به^(٢)] النقل المتواتر ، كيف وقد روى أن الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه وواطئه على أن يؤمن به ويجعل هو أحد أركان دينه دعاء الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ، ويكون هو من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه ، وحملهم على هذه المواطأة حاجتهم إلى ذلك ، فإنه لم يكن لذلك الملك بيت قديم في الملك فكان الناس لا يظلمونه ، فاحتالوا بهذه الخيلة ، ثم نقلوا عنه أموراً بعد ذلك بين يدي الملك وخاصته ، وكل ذلك كذب لأصل له .

فإن قيل : مثل هذه المواطأة لا تنكتم عادة فكيف انكتم في ذلك الوقت حتى اتفقوا على الإيمان به وكذلك من بعدهم إلى زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك نقلاً

(١) كذا في الأصول الثلاثة والظاهر أنه أخرجهما لأن الضمير للقوائم .

(٢) زيادة من الهندية .

متواتراً ؟ قلنا : إنما لا تنكتم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم فأما ما يكون بين الملك وخواصه تنكتم ؛ فإنهم ^(١) رصد لحفظ الأسرار وإنما يخصهم الملك بهذا الشرط لأن تدبير الملك لا يتم مستقوياً إلا بحفظ الأسرار ، وهذا معروف ^(٢) في عادة أهل كل زمان أن المواطأة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام ؛ فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الأخبار . فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فقد كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عدداً لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم ، فعرفنا أن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه في كونه موجباً لعلم اليقين ؛ لأنه لما انتفى تهمة احتمال المواطأة تعين جهة السماع .

فإن قيل : مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لأنه ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شيء يثبت به التواتر ، كيف وقد نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكره لما تحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين أمكنتهم فذلك يوم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له ؟ قلنا : مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية وعادة ^(٣) والبناء على ما هو معتاد البشر ، ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعاً لكونها خارجة عن حد معتاد البشر ، ولو أن واحداً قال في زماننا سمعت السماء وكلمت الملائكة تقطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به خارجاً عما هو المعتاد ، والتوهم بعد ذلك غير معتبر ؛ ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخران أنه أعتق عبده في ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل الشهادة ؛ لأن كون الإنسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراه من التوهم ؛ بوضحه أنه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصرهم أو بعد ذلك إذا تطاول الزمان ؛ فقد كانوا ثلاثين ألفاً أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا ينكتم عادة بل يظهر ، كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة ، كما قال تعالى : « وفيكم ستماعون لهم » وقد كان في المسلمين أيضاً من يلقي إلى الكفار

(١) وفي الهندية : فإنه رصد .

(٢) وفي الثمانية والهندية : معلوم .

(٣) لفظ (وعادة) ساقط من الثمانية والهندية .

بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحرب وغيره ، والإنسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره ويستكتمه ، ثم السامع يفشيه إلى غيره حتى يصير ظاهراً عن قريب ، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك ، فالقول بأنه كان بينهم مواطأة وانكتم أصلاً شبه الحال ، وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فإن هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه الحال ؛ لأن النبي عليه السلام تحداهم في محافلهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال والحرم في غزواته ، ولو عارضوه به لما خفي ذلك ، فقد كان المشركون يومئذ أكثر من المسلمين ، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك إذ لا خوف لهم ، وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت ، والإنسان على ثقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة ، كيف وقد نقلت كلام مسلمة^(١) ومخاريق المتنبئين من غير أن يكون لشيء من ذلك أصل ، فكما تبين بهذا التقرير انقطاع توهم المعارضة ، وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعاً فكذلك ينقطع هذا التوهم في المتواتر من الأخبار .

فإن قيل : لكونه خلاف العادة أثبتنا علم طمأنينة القلب به ولكون الاتفاق متوهماً لم تثبت به علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان وأخبر بموته . قلنا : طمأنينة القلب في الأصل إنما تكون بمعرفة حقيقة الشيء ، فإن امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ، ولو تأمل وجد في طلب الباطن لظهر عنده التلبس والفساد كما يكون في حق المخبر بموت الميت ، وإنما تتحقق هذه الغفلة في موضع يكون وراء ما عاينه حد آخر ، بمنزلة ما يراه الناظم في منامه ؛ فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة في ذلك الوقت ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون في حالة اليقظة فباعتبار هذه المقابلة يظهر أن ما يراه في النوم لم يكن موجباً للمعرفة حقيقة ، فأما هنا ليس وراء^(٢) الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعينة في وقوع العلم به سواء ، فالوجوب للعلم هنا معنى في قوة الدليل وهو انقطاع

(١) وفي العثمانية : كلمات مسلمة .

(٢) وفي العثمانية : ليس فيما وراء .

توهم المواطأة ومثل هذا^(١) كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقيناً ، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة ، والطمأنينة التي تكون باعتبار كمال العقل تكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لا محالة . وبهذا يتبين فساد قولهم إنه ليس في الجماعة إلا اجتماع الأفراد ؛ لأن مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الفرد وتوهم الكذب في ذلك الخبر غير خارج عن حد المعتاد . ثم هذا باطل فإن الواحد منا يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء كلها ، وهل لقائل أن يقول لقد برته على ذلك يتوهم منه أن يأتي بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها ، وكذلك العبي منا يمكنه أن يتكلم بكل حكمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه لقد برته على ذلك يقدر على [إنشاء]^(٢) قصيدة مثل تلك القصيدة ، وقد يتكلم الإنسان عن ظن وفراصة فيصيب مرة ثم لا يقول أحد إنه يصيب في كل ما يتكلم [به]^(٣) بهذا الطريق اعتباراً للجملة بالفرد ، واتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان بجامع^(٤) جمعهم عليه وهو دعاء الدين والروء على الصدق ، وإنما ندعى انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والأهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك ، فأما عند وجود الجامع فهو موافق للمعتاد .

فإن قيل : لو تواتر الخبر عند القاضي بأن الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به . قلنا : هذا أولاً يلزم الخصم فإنه ثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر ، وبه يتمكن من القضاء لأن بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك . فأما^(٥) عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضى لأنه مأمور شرعاً بأن يقضى بالعلم ويحتمل أن لا يقضى ، بمنزلة ما لو صار معلوماً له بمعاينة السبب قبل أن يقلد القضاء فيما ثبت مع الشبهات وفيما يندري بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى وإن صار معلوماً له بعد ما قلد القضاء لم يقض به ما لم تشهد

(١) وفي الهندية : مثل ذلك .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي العثمانية : لجامع .

(٥) وفي العثمانية : وأما .

الشهود ، وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة ، ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يجوز للقاضى أن يقضى بقوله ، وفيما يرجع إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر ؛ فعرفنا أن في باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشئ ليمكن القاضى من القضاء به .

ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالتواتر من الأخبار علم ضرورى كالثابت بالمعاينة . وأصحاب الشافعى يقولون : الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضرورى ، وهذا لأن فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس ، وإذا وجدنا الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بالخبر التواتر عرفنا أنه مكتسب . ولكننا نقول : هذا فاسد فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ورأينا أنه لا يختص هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب فكل واحد منا في صفه كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم ، وبالاتفاق العلم الذى يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع من^(١) اكتسابه ، فعرفنا أنه ثابت ضرورة . فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى [أن^(٢)] تميز المعجزة من المخرفة ، وتميز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجاً من ذلك ولا طريق إلى هذا التمييز إلا بالاستدلال ، فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال وقد بينا أنه لا خلاف بين من لهم عقول كاملة في العلم الواقع بخبر التواتر وإنما الاختلاف ناشئ من نقصان العقل لبعض الناس وترك التأمل وذلك دليل وسواس يمتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس ، وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضرورياً فكذلك في المعلوم بخبر التواتر . ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار وهو الذى تسميه الفقهاء في حيز التواتر والمشهور من الأخبار ، فكان أبو بكر

(١) وفي الثمانية : عن .

(٢) زيادة من الهندية .

الرازي رحمه الله يقول هذا أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعي في القسم الآخر ، وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضرورياً^(١) ، فأما النوع الثاني فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا . وبيان هذا النوع في كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به ، فباعتبار الأصل هو من الآحاد ، وباعتبار الفرع هو متواتر ، وذلك نحو خبر المسح على الخفين ، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة ، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك . أما أبو بكر الرازي كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق في الصدر الأول ؛ لأن الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجماع جمعهم على ذلك وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق في الذين كانوا أهلاً من رواته ، ولكن إنما عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به مكتسباً وإن كان مقطوعاً به ، بمنزلة العلم بمعرفة الصانع ، ألا ترى أن النسخ يثبت بمثل هذه الأخبار ، فإنه يثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بمثل ما يوجب علم اليقين . وجه قول عيسى أن ما يكون موجباً علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة ، وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار ؛ فعرفنا أن الثابت به علم طمأنينة القلب لا علم اليقين وهذا لأنه وإن تواتر نقله من الفريق الثاني والثالث فقد بق فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الأصل ؛ فإن رواته عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى فيه شبهة الانفصال وقد بق هنا شبهة الانفصال باعتبار الأصل فيمنع ثبوت علم اليقين به ؛ يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل التأمل^(٢) في شبهة الانفصال ، فأما عند التأمل في هذه الشبهة يتمكن نقصان فيه ، فعرفنا أنه علم طمأنينة ، فأما العلم الواقع بما هو متواتر بأصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتأمل فيه ،

(١) وفي العثمانية والهدية : ضرورة .

(٢) كان في الأصل في شبهة التأمل قبل الانفصال وما أثبتناه من العثمانية .

ثم قد بينا أن التفاوت يظهر عند المقابلة فإذا لم يكن وراء القسم الأول حد آخر عرفنا أن الثابت به علم ضرورة ، ولما كان وراء القسم الثاني حد آخر عرفنا أن الثابت به علم طمأنينة^(١) . ولكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الأخبار ؛ لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلاً موجباً فإن الإجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعاً فهذا جوازنا به الزيادة على النص ولكن مع هذا بقي فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده ، وما هذا إلا نظير ما تقدم بيانه ؛ فإن العلم بكون المسيح عليه السلام مبعوثاً إلى بني إسرائيل ثابت بالنقل المتواتر أصلاً وفرعاً على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لأحد ، ثم بنقلهم المتواتر أنه قتل أو صلب لا يثبت العلم ؛ لأن ذلك آحاد الأصل متواتر الفرج كما قررنا .

فإن قيل : [فكان ينبغي^(٢)] أن يثبت به طمأنينة القلب كما أثبت هنا . قلنا : إنما لم يثبت لأنه اعترض ما هو أقوى منه فيما يرجع إلى العلم وهو إخبار علام الغيوب بأنهم ما قتلوه يقيناً والحجج التي تثبت بها طمأنينة القلب إذا اعترض عليها ما هو أقوى لم يبق علم طمأنينة القلب بها .

ثم ذكر عيسى رحمه الله أن هذا النوع من الأخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يضل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم ، وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل ، وقسم لا يخطأ على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك وهو الأخبار التي اختلف^(٣) فيها الفقهاء في باب الأحكام . وهذا الذي قاله صحيح بناؤه على تلقى العلماء إياه بالقبول ثم العمل بموجبه فإن خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثاني وإنما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحاً في الإجماع ولهذا قال يضل جاحده . فأما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف في الصدر الأول ، فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ؟ والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ، وقد

(١) وفي العثمانية : طمأنينة القلب .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي العثمانية والهندية : تختلف .

نقل رجوعهما عن ذلك أيضاً وكذلك خبر الصرف فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان يجوز التفاضل مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا في النسبة » وقد نقل رجوعه عن ذلك ، فلهذه الاختلاف في الصدر الأول قلنا بأنه لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم ، ولأن^(١) باعتبار رجوعهم يثبت الإجماع [وقد ثبت الإجماع^(٢)] على قبوله من الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم . وأما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف في كل قرن فكل من ترجح عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان له أن يخطئ صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم في ذلك لأنه صار إليه عن اجتهاد والإثم في الخطأ موضوع عن المجتهد على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على العامل به ، وذلك نحو خبر القتل في القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العلماء في القرن الأول والثاني العمل به فيه يقرب من الكذب ، كما أن المشهور يقرب من الصدق بتلقيهم إياه بالقبول والعمل به ، فكما يخشى المأثم هناك على ترك^(٣) العمل به لقربه من الصدق فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب والثابت بمثله مجرد الظن ومن الظن ما يأتى المرء باتباعه ، قال تعالى : « وظننم ظن السوء » وقال تعالى : « إن بعض الظن إثم » وهو نظير من يصير إلى التحرى عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل ، ولا شك في تأييد من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن ، فهذا مثله ، والله أعلم .

ذكر عيسى رحمه الله أنه ليس لما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد ، وهو الصحيح ؛ لأن خبر التواتر يثبت علم اليقين ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين^(٤) وإذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين . ولكننا نعلم أن بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المrapطة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم

(١) وفي المئانية والمهندية : لأن .

(٢) زيادة من النسختين .

(٣) وفي المئانية والمهندية : على من يترك .

(٤) بالعدد الكبير يثبت علم اليقين وبالقليل لا يثبت فأما بين ذلك مشكل — هامش المئانية .

المواطنة، فإنما يبني على هذا أنه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواتراً . والحدود نوعان : منه ما يكون متميز الأطراف والوسط كالقنادير في الحدود الشرعية ، ومنه ما يكون متميز الأطراف مشكل الوسط كالسير بالأميال والأكل بالأرطال . فهذا مما هو متميز الأطراف مشكل الوسط ، والطريق فيه ما بينا .

فصل في بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم

قال رضى الله عنه : اعلم أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعاً كرامة لهم على الدين لا لانتطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول ، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر منا عدداً وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة ؛ ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء من غير حجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى : « إنا وجدنا آباءنا على أمة » وقال تعالى : « اتخذوا أجبازهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » فعرفنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الأمة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين . فهذا مذهب^(١) الفقهاء وأكثر المتكلمين . وقال النظام وقوم من الإمامية لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم بحال لأنه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا لأن توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع^(٢) ، ألا ترى أن كل واحد منهم لما كان إنساناً قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع ، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيراً بالاجتماع ولا يصير جملتهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع . وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات ؛ فإن الأفراد لا يقدرון على حمل خشة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا على ذلك ، واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية ، وهذا لأن بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل الجامع لهم على

(١) وفي الثمانية والهندية : هو مذهب .

(٢) وفي الثمانية والهندية : بالإجماع .

ما اتفقوا عليه ، وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر ، ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالنكر لذلك يسمى في هدم أصل الدين . وسنقرر هذا في آخر الفصل .

ثم الدليل على أن الإجماع من هذه الأمة حجة موجبة شرعاً ، وأنهم إذا اجتمعوا على شيء فالحق فيما اجتمعوا عليه قطعاً ، وإذا اختلفوا في شيء فالحق لا يمدوهم أصلاً الكتاب والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وكلمة « خير » بمعنى أفضل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك دليل ظاهر على أن النهاية^(١) في الخيرية فيما يجتمعون عليه ، ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وإنما جعلهم خير أمة بهذا ، والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى ، فأما ما يؤدي إليه اجتهد المجتهدين فإنه غير معروف مطلقاً إذ المجتهد يخطئ ويصيب ولكنه معروف في حقه على معنى أنه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه ، ففي هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجتمعون عليه .

فإن قيل : هذا يقتضي كون كل واحد منهم آمراً بالمعروف كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف إلى جماعة وبالإجماع اجتهد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجباً للعلم قطعاً . قلنا : لا بل المراد هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة ، ونظيره قوله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لنؤمن لك » . « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها » وكان ذلك من بعضهم . ويقال في بذلة الكلام : بنو هاشم حكماء ، وأهل الكوفة فقهاء ، وإنما يراد بعضهم ، فيتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقاً ، وأنهم إذا اختلفوا في شيء فالعروف المطلق لا يمدو أقوالهم ، وقال تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين » الآية ، فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار . ثم قول الرسول موجب للعلم قطعاً فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخصلتين لأن في ذكرهما دليلاً على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر ، بمنزلة قوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله

(١) وفي العثمانية والمهندية : على أن نهاية الخيرية .

إلهاً آخر « إلى قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » وأيد هذا قوله تعالى : « ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » ففي هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول . وقال تعالى : « ولـمـيـكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم » وفيه تنصيص على أن الرضى عند الله ما هم عليه حقيقة ، ومعلوم أن الارتضاء مطلقاً لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذوراً وإنما يكون بما هو الصواب ، فعرفنا أن الحق مطلقاً فيما اجتمعوا عليه . وقال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » والوسط العدل الرضى قال تعالى : « أوسطهم » أى أعدلهم وأرضاهم قولاً ، وقال القائل :

* هم وسط يرضى الأنام بحكمهم *

أى عدل ، ففي الوصف لهم بالعدالة تنصيص على أن الحق ما يجتمعون عليه ، ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقاً من يكون قوله حجة ، ففي هذا بيان أن إجماعهم حجة على الناس وأنه موجب للعلم قطعاً ، ولا معنى لقول من يقول الشهود في الحقوق عند القاضى وإن جعلت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة للعلم قطعاً وهذا لأن شهادتهم حجة في حق القاضى باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر فإن ما وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك ، وأما هنا فقد جعل الله تعالى هذه الأمة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى [على الناس وهو علام الغيوب لا تخفى عليه خافية فإن ما يكون حجة لحق ^(١) الله تعالى ^(٢)] على الناس ما يكون موصوفاً بأنه حق قطعاً ، كيف وقد جعل الله شهادتهم على الناس كشهادة الرسول عليهم ، فقال تعالى ، « ويكون الرسول عليكم شهيداً » وشهادة الرسول حجة موجبة للعلم قطعاً لأنه معصوم عن القول بالباطل ، فتبين بهذه المقابلة أن شهادة الأمة في حق الناس بهذه الصفة ، ولا يجوز أن يقال هذا في حكم الآخرة لأنه لا تفصيل في الآية ؛ ولأن ما في الآخرة يكون أداء الشهادة في مجلس القضاء والقاضى علام الغيوب عالم بحقائق الأمور فما لم يكونوا عالمين بما هو الحق في الدنيا لا يصلحون للأداء بهذه الصفة في الآخرة مع أن الشهادة في الآخرة مذكورة

(١) وفي الهندية : في حق الله .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

في الآيتين من كتاب الله تعالى في قوله تعالى : « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً » وفي قوله تعالى : « ويوم نبعث من كل أمة شهيداً » الآية ، فتبين أن المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس في الدنيا . ولا يقال كما وصف الله هذه الأمة بأنهم شهداء فقد وصف به أهل الكتاب ، قال تعالى : « يا أهل الكتاب لم تصدّون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء » وقال تعالى : « بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم وهذا لأن الله تعالى إنما جعلهم شهداء بما أخذ الميثاق به عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس ، كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبَيِّنَنَّهُ » الآية ، ولو بينوا كان بيانهم حجة ، إلا أنهم لما تعنتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك ، وإنما سماهم أهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل ولذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب ، فما لم يبذلوا كان قولهم حجة ، ولكنهم حرّفوا وغيروا ذلك فلهذا لا يكون قولهم حجة ؛ فأما هنا فقد جعل الله هذه الأمة شهداء على الناس ، فعرّفنا أن قولهم حجة في إلزام حقوق الله على الناس ^(١) إلى قيام الساعة . ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعاً نحو خبر الواحد والقياس وهذا لأن خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعاً ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل ، واحتمل ذلك لضرورة فقدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والقياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعديده الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه ، واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك ؛ فأما هنا فقد جعل الله تعالى الأمة شهداء على الناس مطلقاً ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقاً فيما يشهدون به .

فإن قيل : وصف الله تعالى إياهم بهذا لا يكون دليلاً على أنه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة ، كما في قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ففيه بيان أنه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجتماعهم على ترك العبادة . قلنا : اللام

(١) وفي الثمانية : حقوق الله تعالى الناس .

الذكور في قوله تعالى : « ليكنوا » يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس في حق الله ، كما يقول إنه جعل الناس أحراراً ليكنوا أهلاً للملك فإنما يفهم منه أن الأهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية ، فهأنا أيضا يفهم من الآية أن قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم ، وهكذا كان يقتضى ظاهر قوله تعالى : « إلا ليعبدون » غير أنا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من أن ينالها ثواب أو عقاب بتركها ؛ لأن ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الإقدام عليه ، فعرفنا أن المراد من قوله : « إلا ليعبدون » إلا وعليهم العبادة لى . وبأن بترك الظاهر في موضع لقيام الدليل لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه ، وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكره الله معطوفاً على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به .

وأما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك : فمنها حديث عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من سره مجبوحة الجنة فليزم الجماعة ؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ومنها حديث معاذ رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله تعالى ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار » وقال عليه السلام : « من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » وقال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتى على الضلالة » ولما سئل عن الخيرة التى يتعاطاها الناس قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » والآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر ؛ لأن كل واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب ^(١) سمعه في جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة التواتر ، كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق واحداً يقول : قد حججنا ، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا في تلك السنة ،

(١) كان في الأصل : في هذا الباب منهم ، ولفظ منهم ساقط من النسخين .

وشيء من المعقول يشهد به ؛ فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من نأوأمهم » فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعاً ، فهذا مثله . وهذا معنى ما قلنا إن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتاً بالأفراد ، وهو نظير القاضي إذا نفذ قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقص ، وإن كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذى هو من أسباب الدين فلا أن يثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا [١] وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » وقال : « لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله ؟ » قلنا : في صحة هذا الحديث نظر هو في الظاهر يخالف لكتاب الله « الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبداً ، ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات إلى النور : أى من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الإيمان والحق ، فذلك دليل على أن الحق ما يتفقون عليه في كل وقت ، وقال تعالى : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته » الآية ، ولو ثبت الحديث فالمراد ببيان أن أهل الشر يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم ، والمراد بالحديث الآخر بيان الحال بين نفخة الفزع ونفخة البعث ؛ فإن قيام الساعة عند نفخة البعث ، وعند ذلك لم يبق في الأرض من بنى آدم أحد حيا .

ثم الكلام بعد هذا في سبب الإجماع ، وركنه ، وأهلية من ينعقد به الإجماع ، وشروطه ، وحكمه .

(١) من هنا إلى : فإن قيل كيف يستقيم هذا . في الصفحة التالية زيادة من الثمانية والهندية .

فصل السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن سبب الإجماع قد يكون توقيفاً من الكتاب والسنة . أما الكتاب فنحو الإجماع على حرمة الأمهات والبنات ، سببه قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » وأما من حيث السنة فنحو الإجماع على أن في الدين الدية وفي إحداها نصف الدية ، والإجماع على أنه لا يجوز بيع الطعام المشتري قبل القبض ، وما أشبه ذلك ؛ فإن سببه السنة المروية في الباب . ومن ذلك ما يكون مستنبطاً بالاجتهاد على ما هو المنصوص عليه من الكتاب أو السنة ، وذلك نحو إجماعهم على توظيف الخراج على أهل السواد : فإن عمر رضى الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من أصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى : « والذي جاءوا من بعدهم » قال : أرى لمن بعدكم في هذا النقص نصيباً فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب . فأجمعوا على قوله ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله عليه السلام قال عمر : إن رسول الله اختار أبا بكر لأمر دينكم فيكون أرضى به لأمر دنياكم . فأجمعوا على خلافته ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ومنها ما يكون عن رأى نحو إجماعهم على أجل العنين ، وإجماعهم على الحد على شارب الخمر على ما روى أن عمر رضى الله عنه لما شاورهم في ذلك قال على : إنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري في كتاب الله ثمانون جلدة . وهكذا قاله ابن عوف . وكان على يقول : ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت فأجد من ذلك في نفسى شيئاً إلا حد الخمر فإنه ثبت بأرائنا . فإن قيل كيف يستقيم هذا ^(١) وإثبات الحد بالرأى لا يكون ؟ قلنا : لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأى بل بالسنة وهو ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر إلا أنهم بالتفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ أربعون نفراً وضرب كل واحد بتعليه ، فنقلوا بالرأى من النعال إلى الجلدات استدلالاً بحذف القذف وأثبتوا المقدار بالنص ، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة .

(١) إلى هنا انتهت الزيادة .

ولكن ابن جرير رحمه الله يقول : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس ؛ لأن خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعاً فما يصدر عنه كيف يكون موجباً لذلك ؟ ولأن الناس يختلفون في القياس هل هو حجة أم لا ؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف ؟ وهذا غلط بين ، فقد بينا أن إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله ، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغوياً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء ، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجباً للعلم بنفسه فإذا تأيد بالإجماع فذلك بضاهي ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقرير منه على ذلك فيصير موجباً للعلم من هذا الطريق قطعاً ، وقد كان في الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه ، وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا نظر^(١) له في الفقه ، وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الأحكام وأولئك لا يمتد بخلافهم^(٢) ولا يؤنس بوقافهم .

ثم الإجماع الثابت بهذه الأسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك [تارة^(٣)] يكون بانتوار ، وتارة بالاشتهار ، وتارة بالأحاد ، وذلك نحو ما يروى عن عبيدة السلماني قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر ، وعلى الإسفار بالفجر ، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت . وقال ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة : كل ذلك قد كان ، وقد رأيت أصحاب^(٤) النبي صلى الله عليه وسلم يكبرون عليها أربعاً . ومن الناس من أنكر ثبوت الإجماع بخبر الواحد لأن الإجماع يوجب العلم قطعاً وخبر الواحد لا يوجب ذلك ، وهذا خطأ بين ؛ فإن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم أيضاً ثم يجوز أن يثبت ذلك بالنقل

(١) وفي الهندية : لا يصر له .

(٢) بهامش الهندية : وهو النظام وداود الأصبهاني .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي الدهانية : محمد ، وفي الهندية : رسول الله .

بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، فكذلك الإجماع يجوز أن
ثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل . وسنقرر هذا في بيان الحكم
إن شاء الله تعالى .

فصل الركن^(١)

ركن الإجماع نوعان : العزيمة ، والرخصة . فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم
بقول سماع^(٢) منهم ، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك
موجوداً من العام والخاص فيما يستوى الكل في الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى فيه
كتحريم الزنا والربا ، وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ، ويشترك فيه جميع علماء العصر ،
وفيما^(٣) لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام بهم فيه كحرمة المرأة على عمها
وخالتها ، وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن
ركن الشيء ما يقوم به أصله فإنما يقوم أصل الإجماع في النوعين بهذا .

وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل^(٤) العصر ويسكت
الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته
معلوماً لهم بالانتشار والظهور ، فالإجماع يثبت به عندنا . ومن العلماء من يقول بهذا
الطريق لا يثبت الإجماع . ويحكي عن الشافعي رحمه الله أنه كان يقول : إن ظهر القول
من أكثر العلماء والسالكين نفر يسير منهم يثبت به الإجماع ، وإن انتشر القول
من واحد أو اثنين والسالكين أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع .

وجه قولهم إن السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع
إظهار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصاً فيما يوجب العلم قطعاً ؛ ألا ترى أن
فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلاً على شيء لكونه محتملاً . ويستدلون على
صحّة هذه القاعدة بما روي أن عمر^(٥) رضي الله عنه لما شاور الصحابة في مال فضل

(١) وفي الثمانية : في الركن .

(٢) وفي الثمانية والهندية : يسمع .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فيما بلا واو قبله .

(٤) لفظ (أهل) ساقط من النسختين .

(٥) وفي الهندية : عن عمر

عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : لم تجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً ؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً ، فهو لم يجعل سكوته دليلاً الموافقة لهم حتى سأله ، واستخار^(١) على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم . ولما شاور عمر الصحابة في إملاص^(٢) المغيبة التي بعث بها ففزعوا فقالوا : إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير فلا شئ عليك^(٣) وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا ، وإن قاربوك فقد غشوك ، أرى عليك الغرة^(٤) . فقال : أنت صدقتني . فقد استخار السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه . ولما بين ابن عباس حجته في مسألة العول للصحابة قالوا له : هلا قلت هذا لعمر ؟ فقال : كان رجلاً مهيباً فهبته ، وفي رواية منعه درته من ذلك .

وكان عيسى بن أبان يقول : ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذى الدين فإنه حين قال : أقصرت الصلاة أم نسيتهما يا رسول الله ؟ فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر وعمر وقال : « أحق ما يقول ذو الدين ؟ » ولو كان

(١) وفي كشف البردوى : استجاز في كلا الحرفين ، واستخار بمعنى اختار واستجاز السكوت : أى رأى السكوت جائزاً ، والله أعلم .

(٢) وفي المغرب : الإملاص الإزلاق ، أراد المرأة الحامل تضرب فتملص جنينها : أى تزاقه وتسقطه قبل وقت الولادة ، فعل الضارب غرة ، من فسر الإملاص الجنين فقد سها .

(٣) وفي كشف البردوى ج ٣ ص ٢٢٩ وما روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه أنها تجالس الرجال وتتحدثهم فأشخص إليها لينبها عن ذلك فأماصت من هيبته ، فشاور الصحابة في ذلك فقالوا : لا غرم عليك إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت في القوم فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا وإن قاربوك أى طابوا قربتكم فقد غشوك أى خانوك ، أرى عليك الغرة ، فقال : أنت صدقتني ، فقد استجاز على السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه اهـ . قلت وروى البيهقي في سننه عن شهر بن حوشب أن عمر صاح بأمرأة فأسقطت فأعتق عمر غرة ، وقال منقطع .

(٤) لغرة : بباء في جهة الفرس قدر الدرهم ، وغرة المال خياره ومنه الحديث : « وجعل في الجنين غرة عبداً أو أمة » : أى رقيقاً أو مملوكاً ثم أبدل عبداً أو أمة . وقيل أطلق اسم الغرة وهى الوجه على الجملة كما قيل رقة ورأس فكأنه قيل وجعل فيه نسمة عبداً أو أمة . وقيل أراد الخيار دون الرذال اهـ من المغرب ملقطاً .

ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ولما استنطقهم في الصلاة من غير حاجة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : السكوت على النكير فيما يكون مجتهداً فيه لا يكون دليل الموافقة لأنه ليس لأحد المجتهدين أن ينكر على صاحبه باجتهاده ، وليس عليه أن يبين له ما أدى إليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة .

وجه قولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً ؛ لأنه لا يتصور اجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً ، وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين ، وفي اتفاقنا على كون الإجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل ؛ وهذا لأن المتعذر كالممتنع ؛ ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيًا لا صلة فكذا تعليقه بشرط هو متعذر ؛ وهذا لأن الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا ، وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتمتع السماع من جميع علماء العصر ، والوقوف^(١) على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين ، فنبغى أن يجعل اشتهاار الفتوى من البعض والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الإجماع ؛ لأن السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف مظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذى يحل ، فهذا الطريق ينقطع معنى التساوى في الاحتمال ويترجح جانب إظهار الموافقة ، ومثل هذا السكوت لا يرجح أحد الجانبين فيما يكون مختلفاً فيه فيبقى محتملاً على ظاهره ؛ ولهذا قال الشافى رحمه الله : إنما يثبت الإجماع إذا اشتهر القول من أكثرهم لأن هذا القدر مما يتأتى وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج فيقدر بقدره ، ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الأكثر ؛ ولأن الأقل يجعل تبعاً للأكثر ، فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل . ولكننا نقول : المعنى الذى لأجله

(١) كذا في العمالية والهندية : وكان في الأصل فالوقوف .

جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ذلك ، وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد أو اثنين أظهر ؛ لأن تمكن الأكثر من إظهار الخلاف يكون أبين فلأن يجعل سكوتهم عن إظهار الخلاف بعد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان أولى .

وأما حديث القسمة فإنما سكت على رضى الله عنه لأن ما أشاروا به على عمر كان حسناً ؛ فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معداً للمائبة تنوب المسلمين ، ولكن كان القسمة أحسن عند على لأنه أقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما يحمل من العهدة ، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن ، فلماذا سكت على في الابتداء وحينئذ سألته بين الوجه الأحسن عنده .

وكذا حديث الإملاص فإن ما أشاروا به من الحكم كان صواباً ؛ لأنه لم يوجد من عمر رضى الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جنابة ، ولكن إلزام الغرة مع هذا يكون أبعد من الثقل والقال ، ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية فلماذا سكت في الابتداء ولما استنطقه بين أولى الوجهين عنده ؛ يوضحه أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد ، فإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقولهم أو ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتاً بعد ذلك ولم ينتقل هذا ، فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم ، أو لتعظيم الفتوى الذى يريد إظهاره باجتهاده حتى لا يزدري به أحد من السامعين ، أو ليروى النظر في الحادثة ويميزه من الأشباه حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره ، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو بين ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل إبرام الحكم واقتضاء مجلس المشاورة .

فأما حديث ابن عباس فقد قيل إنه لا يكاد يسبح لأن عمر رضى الله عنه كان يقدم ابن عباس رضى الله عنهما ، وكان يدعوهم في مجلس^(١) الشورى مع الكبار من

(١) لفظ (مجلس) ساقط من النصين .

الصحابه لما عرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياء قبل ذلك واستحسنه^(١) ، وكان يقول له : غص يا غواص ، شنشنة أعرفها من أخزم^(٢) يعني أنه شبه^(٣) العباس في رأيه ودهائه ، فكيف يستقيم مع هذا أن يقال إنه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر مهابة له ؟ وإن صح فهذه المهابة إنما كان باعتبار ما عرف من فضل رأى عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الأسنان من المجتهدين في كل عصر ؛ فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران ، ومتى كان [الناس^(٤)] في تقية من عمر في إظهار الحق مع قوله عليه الصلاة والسلام : « أينما دار الحق فعمر معه » وكان ألين وأسرع قبولاً للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم : لا خير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولا خير فينا إذا لم نسمع منكم ، رحم الله امرأاً أهدى إلى أخيه عيوبه . فمع طلب البيان منه بهذه الصفة لا يتوهم أن يهابه أحد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له .

وحديث ذى اليدبن رضى الله عنه قلنا مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة عندنا ، ولكن مع ترك إظهار ما هو الحق عنده بعد مضى مدة المهلة ، ولم توجد هذه الصفة في حديث ذى اليدبن ، فإنه كما أظهر مقالته سأل رسول الله أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وكان الكلام في الصلاة يومئذ مباحاً فما كان هناك ما يمنعه من الكلام ، وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعرف ما عندهم من خلاف له أو وفاق ، وذلك مستقيم قبل أن يحصل المقصود بالسكوت وإن كان يحصل ذلك بسكوتهم عن إظهار الخلاف أن لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لإتمام الصلاة ولم يستنطقهم .

(١) ونقل صاحب الكشف هذه العبارة فقال : وقد أشار إليه بأشياء قبلها منه استحسانها .
(٢) وفي المغرب : وفي مثل شنشنة أعرفها من أخزم وهى الطبيعة والمادة تضرب في قرب الشبه ، وقد تمثل به عمر رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنهما يشبهه بأبيه لأنه فيما يقال لم يكن القرشى رأى مثل رأى العباس . وأول من قال هذا جد حاتم لأنه ابن عبد الله بن سعد ابن الحشرج بن امرئ القيس بن عدى بن أخزم بن أبى أخزم الطائى . كذا أثبت نسبة في النفي وذلك أن حاتم حين نشأ وتقبل أخلاق أخزم في الجود قال جده : شنشنة أعرفها من أخزم .

(٣) وفي والهندية : يشبه .

(٤) زيادة من العثمانية والهندية .

وكذلك ما قاله الكرخي رحمه الله فهو خارج على هذا الحرف ؛ لأننا لا نجعل مجرد السكوت عن النكير دليل الموافقة بل ترك إظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر ، وهذا واجب على كل مجتهد من علماء العصر ، لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك ، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعاً ، ولهذا اعتبرنا في ثبوت الإجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتوى عليه ؛ لأنه ما لم يبلغه قول هو مخالف لما عنده وما لم يسأل عنه لا يلزمه البيان ، وإنما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضي مدة المهلة أيضاً لأنه يحتاج إلى التروى وإلى رد الحادثة إلى الأشباه ليميز الأشبه بالحادثة من بين الأشباه برأيه ، ولا يتأتى ذلك إلا بمدة ، فإذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلاً على الوفاق باعتبار العادة .

فإن قيل : كان ينبغي أن لا تنتهى هذه المدة إلا بموته لأن الإنسان قد يكون متفكراً في شيء مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شيء ، وقد يرى رأياً في شيء ثم يظهر له رأى آخر فيرجع عن الأول ، فعلى هذا مدة التروى لا تنتهى إلا بموته . قلنا : لا كذلك بل إذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما تبين له باجتهاده من توقف في الجواب أو خلاف أو وفاق ولا يحل له السكوت عن الإظهار إلا عند الموافقة ، وبعد ما ثبت الإجماع بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأى يعرض^(١) له ؛ لأن الإجماع موجب للعلم قطعاً بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأى يعترض له لا يجوز مخالفة الإجماع برأى يعترض له بعد ما انعقد الإجماع بدليله . وكذلك إن لم يعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى في الناس على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام العرض عليهم لأنه يجب عليهم إظهار الخلاف الذي عندهم إن كانوا^(٢) يمتقدون خلاف ذلك على وجه ينتشر هذا الخلاف منهم كما انتشر القول الأول ، ليكون الثاني معارضاً للأول ، ولو أظهروا ذلك لا ينتشر ، فسكوتهم عن الإظهار الثابت بدليل عدم الانتشار

(١) وفي العثمانية والهندية : يعترض .

(٢) وفي العثمانية : إذا كانوا .

دليل على الموافقة . بهذا الطريق أثبتنا كون القرآن معجزاً ؛ لأن العرب ما عارضوا بمثله ولو فعلوا لانتشر ذلك ، وعجزهم عن المعارضة بعد التحدى دليل على أنه معجز .
 فإن قيل : فقد اشتهر فتوى الناس^(١) بجواز المزارعة بعد أبي حنيفة قولاً وفعلًا مع سكوت أصحاب أبي حنيفة عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة . قلنا : كما انتشر ذلك فقد انتشر أيضاً الخلاف من أصحاب أبي حنيفة لمن أجاز المزارعة محاجة ومناظرة ؛ وإنما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لأنه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك ، وذلك يمنع القائلين بفسادها من أن يظهروا منع الناس من ذلك لعلمهم أن الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم ، بمنزلة القاضى إذا قضى فى فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذى يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ القاضى ، لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله ، ولا اعتقاده أن قضاء القاضى بما قضى به نافذ وأن ذلك الجانب ترجح بالقضاء ، فترك النكير على من يباشر المزارعة بهذه الثابتة . يحقق ما قلنا أن من عادة المتشاورين من العوام فى شىء يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم أن البعض إذا أظهر فيه رأياً وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لا يمتنعون من إظهار ما عندهم إلا نادراً ولا يبنى الحكم على النادر ، فإذا كان هذا فى أمر الدنيا مع أن السكوت عن الإظهار يحل فيه شرعاً فلأن يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان أولى ، فكذلك^(٢) العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنه أن لا يمتنع من إظهار النكير عنده^(٣) بل يكون ذلك جل هم^(٤) ؛ ألا ترى أنه لو أخبر نخب أن الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله وسمع ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك شيئاً فإنه لا يكون فى همهم شىء أسبق من إظهار الإنكار عليه ، وقد بينا أن ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه فى الأحكام ، فتبين باعتبار هذه العادة^(٥) أن السكوت دليل الموافقة ، ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم

(١) وفى الهندية والنسخة بهامش الأصل : فيما بين الناس .

(٢) وفى العثمانية والهندية : وكذلك .

(٣) لفظ (عنده) ساقط من العثمانية والهندية .

(٤) وفى العثمانية والهندية : جل همته .

(٥) كان فى الأصل : هذه المسألة .

حجة موجبة للعلم قطعاً ، فإذا علم الساكنت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً ، والسكوت إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف .

ومن هذا الجنس ما إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل محصورة ؛ فإن المذهب عندنا أن هذا يكون دليل الإجماع منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة^(١) سوى هذه الأقاويل حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه . وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذي هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفي الخلاف لا يدل على نفي قول آخر في الحادثة فإن ذلك نوع تعين ولا يثبت بالمحتمل . ولكننا نقول : قد بينا أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فنحن نعلم أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، وهذا بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقاويل ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وكذلك هذا الحكم في اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا ؛ فإنهم يقولون هذا في أقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ، ولكن المعنى الذي أشرنا إليه يوجب المساواة ، وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء عن الصحابة أنه قال في خطبته على المنبر ولم يظهر من أحد منهم خلاف لذلك فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق . وقد قال بعض من لا يعبأ بقوله : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما أشبه ذلك ، وهذا ضعيف جداً ؛ فإنه يقال لهذا القائل : بأي طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا ؟ بطريق ممالك نسا من كل واحد من آحادهم ؟ فإن قال نعم ظهر للناس كذبه ، وإن قال لا ولكن بتنصيص البعض وسكوت الباقيين عن إظهار الخلاف ، فقول كما ثبت بهذا الطريق الإجماع منهم على هذه الأشياء التي لا يشك فيها أحد فكذلك ثبت الإجماع منهم بهذا الطريق في الأحكام الشرعية .

فصل الأهلية

زعم بعض الناس أن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعاً ، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل .

(١) وفي نسخة على هامش الأصل : في هذه المسألة .

فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر ؛ لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعاني وذلك صفة انوساطة كما قال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » وهو عبارة عن الخيار العدول المرصيين ، وصفة الشهادة بقوله : « لتكونوا شهداء على الناس » فلا بد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة ، وصفة الأمر بالمعروف ، وذلك يشير إلى فرضية الاتباع فيما يأمر به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضى فيما يأمر به ، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقاً من كان بهذه الصفة . فأما أهل الأهواء فمن يكفر في هواه فاسم الأمة لا يتناوله مطلقاً ولا هو مستحق للكرامة الثابتة للمؤمنين ، ومن يضل في هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقد أنه فهو يتمصّب لذلك على وجه يخرج به إلى صفة السفه والمجون فيكون متهماً في أمر الدين لا معتبر بقوله في إجماع الأمة ؛ ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في إمامة أبي بكر ، ولا خلاف الخوارج في خلافة علي . فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به ، فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله ؛ لأنه إنما يضل لمخالفته نصاً موجباً للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل ، وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الأحكام . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه إن كان متهماً بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا ، فأما إذا كان مظهراً لهواه فإنه لا يعتمد بقوله في الإجماع ؛ لأن المعنى الذى لأجله قبلته شهادته لا يوجد هنا فإنها تقبل لانتفاء تهمة الكذب ، على ما قال محمد رحمه الله : قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرًا لا يهتمون بالكذب في الشهادة . وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ؛ فإن الخوارج هم الذين يقولون إن الذنب نفسه كفر وقد أکفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع ، وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء في أحكام الشرع وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين . ولا معتبر بقول الجهال في ^(١) الأحكام ، فأما من كان ^(٢) محققاً في اعتقاده

(١) وفي الثمانية : بالإجماع . وفي الهنديه : في الإجماع .

(٢) وفي الثمانية والهنديه : يكون .

ولكنه فاسق في تعامله فالعراقيون يقولون لا يمتد بقوله في الإجماع أيضاً ، لأنه ليس 'بأهل لأداء الشهادة ؛ ولأن التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينفى وجوب الاتباع . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه إذا كان معاناً لفسقه فكذلك الجواب ؛ لأنه لما لم يتحرز من إعلان ما يعتقده باطلاً فكذلك لا يتحرز من إعلان قول يعتقده بطلانه باطلاً ، فأما إذا لم يكن مظهراً للفسق فإنه يمتد بقوله في الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته ؛ لأنه لا يخرج بهذا من الأهلية للشهادة أصلاً ولا من الأهلية للكرامة بسبب الدين ؛ ألا ترى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصرّاً على فسقه أنه لا يخلد في النار ، فإذا كان هو أهلاً للكرامة بالجنة في الآخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الإجماع . فأما كونه عالماً مجتهداً فهو معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفته والحاجة إليه العلماء ، وعلى هذا قلنا : من يكون متكلاً غير عالم بأصول الفقه والأدلة الشرعية في الأحكام لا يمتد^(١) بقوله في الإجماع . هكذا نقل عن الكرخي . وكذلك من يكون محدثاً لا بصره في وجوه الرأى وطرق المقاييس الشرعية لا يمتد بقوله في الإجماع ؛ لأن هذا فيما يبنى عليه حكم الشرع بمنزلة العامى ولا يمتد بقول العامى في إجماع علماء العصر ؛ لأنه لا هداية له في الحكم المحتاج إلى معرفته ، فهو بمنزلة المجنون حتى لا يمتد بمخالفته .

ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التي قلنا من أهل العصر : ما لم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم ؛ ألا ترى أن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد ، فكذلك حكم الإجماع بقولهم ؛ لأن بكل واحد منهما يثبت علم اليقين . والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقيين فإنه ينعقد الإجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر ، بخلاف الخبر فإن ذلك محتمل للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفى به تهمة الكذب بكثرتهم ؛ ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك ، وهذا إظهار حكم ابتداء ليس فيه من معنى احتمال تهمة الكذب شيء إنمافيه توهم الخطأ ، فإذا كانوا جماعة فالأمن عن ذلك ثابت شرعاً كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا .

(١) وفي الهندية : لا يعتبر .

فإن قيل لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلاً بعد ما انقصد الإجماع منهم ، فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجتماعهم ؟ وعن هذا الكلام جوابان لمشايننا رحمهم الله : أحدها أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان إجماعهم موجباً للعلم في حكم الشرع فإن الله تعالى يعصمهم من ذلك ؛ لأن إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة ؛ فكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن هذا تقطع القول به لأن قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة ، وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين . والثاني أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتاً بإجماعهم ؛ لأن الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأذن أمر الله » فما يعترض على الأولين لا يؤثر في حكم الإجماع لقيام أمثالهم مقامهم ، بمنزلة موتهم .

وقال بعض العلماء : الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم محبوبوه وسمموا منه علم التنزيل والتأويل ، وأثنى عليهم في آثار معروفة فهم المحتصون بهذه الكرامة . وهذا ضعيف عندنا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من بعدهم فقال : « خير الناس قرني^(١) الذين أنا فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ففي هذا بيان أن أهل كل عصر يقومون مقامهم في صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم ، والمعاني التي بينهاها لإثبات هذا الحكم بها^(٢) من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا يختص بزمان ولا بقوم ، وثبوت هذا الحكم بالإجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم نجعل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم .

فإن قيل : فأبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لأنه قال : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم ، وما جاءنا عن التابعين راحناهم . قلنا : إنما قال ذلك لأنه كان من جملة التابعين

(١) وفي الثمانية : الذي

(٢) وفي الثمانية : بها بالنس من .

فإنه رأى أربعة من الصحابة : أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى ، وأبو الطفيل ، وعبد الله بن حارث بن جزء الأثريدي رضي الله عنهم ، وقد كان ممن يجتهد في عهد^(١) التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسألة النذر بالمعصية فما كان ينعقد إجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لأنه كان لا يرى إجماع من بعد الصحابة حجة .

ومن الناس من يقول : الإجماع الذي هو حجة إجماع أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة الرسول وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة في آثار فقال : « إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها » وقال عليه السلام : « إن الدجال لا يدخلها » وقال عليه السلام : « من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء » وقال عليه السلام : « إن المدينة تنفى الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد » ولكن ماقررنا من المعاني لا يختص بمكان دون مكان . ثم إن كان مراد القائل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا لا ينازع فيه أحد ، وإن كان المراد أهلها في كل عصر فهو قول باطل ، لأنه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلاً وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع في أحكام الدين إلا إجماعهم ؟ والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون مجتمعون فيها وأهل الخبث والردة لا يقرون فيها ، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق ؛ ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام القيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ .

ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لعمرة الرسول^(٢) لأنهم المخصوصون بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسباب العز ، قال عليه السلام : « إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي إن تمسكتم بهما لم تضلوا بعدي » وقال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » .

(١) وفي نسخة : عصر ، كذا بهامش الأصل .

(٢) وفي الهنذية : رسول الله .

ولكننا نقول : أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعاني لا يختص ذلك بأهل البيت ، والنسب ليس من ذلك في شيء فالتخصيص به يكون زيادة ، كيف وقد قال تعالى : « واتبع سبيل من أناب إليّ » فكل من كان منيباً إلى ربه فهو داخل في هذه الآية ، وهو مراد بقوله تعالى : « واتبع غير سبيل المؤمنين » كما ذكرنا من الاستدلال به .

فصل الشرط

زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع . وهو قول الشافعي رحمه الله أيضاً ؛ لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأى خلاف رأى الجماعة فإن ما ظهر له في الانتهاء بمنزلة الوجود في الابتداء ولو كان موجوداً لم ينمقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا اعترض له ذلك ، ولا يقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع ؛ ألا ترى أن أبا بكر رضى الله عنه كان يسوى بين الناس في العطايا وكانوا لا يخالفونه في ذلك ، ثم فضل على رضى الله عنه في العطايا في خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة^(١) ، فعرفنا أن بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الإجماع ، وقال عليّ رضى الله عنه : اتفق رأيي ورأى عمر على أن أمهات الأولاد لا يمين ، وأنهن أحرار عن دبر من الموالى ، ثم رأيت أن أرقهن . فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الإجماع برأيه .

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط ؛ لأن الإجماع لما انمقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص ، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع ، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدوله رأى بعد أن لم يبق أحد من الصحابة ، وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدى إلى سد باب حكم الإجماع [أصلاً^(٢)] وهذا باطل . ولكننا نقول : بعد ما ثبت الإجماع موجباً للعلم باتفاقهم فليس لأحد أن يظهر خلاف ذلك برأيه لا من

(١) وفي الهندية : الإجماع .

(٢) زيادة من الهندية .

أهل ذلك العصر ولا من غيرهم ، كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الإجماع ؛ لأن الدليل الموجب للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبراً في منع انعقاد الإجماع . وأما حديث التسوية في العطاء فقد كان مختلفاً في الابتداء على ما روى عن عمر رضى الله عنه قال لأبي بكر : لا تجمل من لا سابقة له في الإسلام كمن له سابقة . فقال أبو بكر : هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله . فتبين أن هذا الفصل كان مختلفاً في الابتداء فلهذا مال على رضى الله عنه إلى التفضيل . وحديث أمهات الأولاد فلم يروى أن علياً رضى الله عنه قال : ثم رأيت أن أرقهن . يعنى أن لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصى هو المعتق لها كما دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد جواز بيعهن إذ ليس من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة . وكان السكرخى رحمه الله يقول : شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد ، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع . وهذا قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن النبي عليه السلام قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ولأنه لا معتبر بالقلة والكثرة في المعنى الذى يبتنى عليه حكم الإجماع ، وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق مثلهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الإجماع ، فكذلك إذا كان أكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الإجماع . قال رضى الله عنه : والأصح عندى ما أشار إليه أبو بكر الرازى رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابية في زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث جميع المال ، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا [عليه ^(١)] قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في أموال الربا ؛ فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روى أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله ؛ ولهذا قال محمد رحمه الله في الإملاء : لو قضى القاضى

بجواز بيع الدرهم بالدرهمين^(١) لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع . والدليل على صحة هذا القول قوله عليه السلام : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار » . وقال عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » يعني ما عليه عامة المؤمنين ، ففي هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ؛ ولأننا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لأنه لا بد أن يكون في علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلاً ومن يرى خلاف ذلك . وإنما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه ، وإنما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد ؛ ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم ، فكذلك مع وجود هذا الواحد ؛ لأن قوله لا يعارض قولهم ، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق ، والمراد من قوله عليه السلام : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » إذا لم يكن هناك دليل موجباً للعلم ، بخلاف قول من يهتدى به ؛ ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يحز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولاً له . وحكى عن أبي حازم القاضي رحمه الله أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يمتد بخلاف من خالفهم في ذلك لقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوى الأرحام ، وأمر المعتصم برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعي رحمه الله وقال : هذا شيء أمضى على قول زيد ، فقال : لا أعتد خلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين ، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعمدى .

(١) وفي الثانية والهندية : بدرهمين .

فصل الحكم

ذكر هشام عن محمد رحمهما الله : الفقه أربعة ، ما في القرآن وما أشبهه^(١) ، وما جاءت به السنة وما أشبهها^(٢) ، وما جاء عن الصحابة^(٣) وما أشبهه^(٤) ، وما رآه المسلمون^(٥) حسناً وما أشبهه^(٦) . ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة^(٧) في كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده . وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ، ففي الصحابة أهل المدينة وعتره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا خلاف بين من يعتمد بقولهم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلاً ، فإن رأيهم لا يكون فوق رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وقال تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » الآية ، ففي هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ في بعض ما فعل به برأيه ، فعرفنا أنه لا يؤمن الخطأ في رأى دون رأيه أصلاً ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن التقرير على الخطأ خصوصاً في إظهار أحكام الدين ، ولهذا كان قوله موجباً علم اليقين ، واتباعه فرض على الأمة ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وسنقرر هذا الكلام في موضعه [إن شاء الله تعالى^(٨)] فإذا ثبت هذا فيما ثبت بتفصيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما ثبت بإجماع الصحابة ؛ فإنه لا يبق فيهم توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده . وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق

(١) متواتر — هامش الأصل العثماني .

(٢) مشهور — هامش العثمانية .

(٣) إجماع الصحابة — هامش العثمانية .

(٤) إجماع علماء كل عصر — هامش العثمانية .

(٥) إجماع — هامش العثمانية .

(٦) علم الناس — هامش العثمانية .

(٧) أى المتواترة — هامش العثمانية .

(٨) زيادة من الهندية .

منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يمدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولاً آخر برأيه ؛ ولهذا قلنا إن الصحابة لما اختلفوا في مقدار جمل الآبق على أقاويل كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يمدو أقاويلهم ، فليس لأحد بعدهم أن يخترع فيه قولاً آخر برأيه ، إلا أن هذا الإجماع دون الأول في الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الإجماع .

فإن قيل : أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختارى فإن اختارت ^(١) نفسها وقعت تطليقة بائنة ، وإن اختارت زوجها لم يقع شيء ، وقد كانت ^(٢) الصحابة فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولاً ثالثاً برأيكم ؟ قلنا : ما فعلنا ذلك فإن الكرخي رحمه الله ذكر مذهبنا عن معاذ بن جبل رضى الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم ، وفي قوله مارآه المسلمون حسناً بيان أن إجماع أهل كل عصر حجة ولكن هذا في الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز النسخ به لأن بين من يعتمد بقولهم من العلماء اختلافاً فيه ، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف في الحادثة ^(٣) إذا كانت مختلفاً فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين ؛ فقد قال بعض العلماء : هذا لا يكون إجماعاً ، وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم .

قال رضى الله عنه : وكان شيخنا [الإمام الحلواني رحمه الله ^(٤)] يقول : هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً ؛ فأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لا يكون إجماعاً ؛ فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضي يجوز بيع أم الولد باطل ، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على أنه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد ، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ينفذ قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف في الصدر الأول ولا يثبت الإجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الأول . قال رضى الله عنه :

(١) وفي الهندية : فاختارت .

(٢) على قول عمر وابن مسعود رضى الله عنهما واحدة رجعية وعلى قول زيد ثلاث في مبسوط شمس الأئمة — هامش العثمانية .

(٣) وفي العثمانية والهندية : فإن الحادثة

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

والأوجه عندى أن هذا إجماع عند أصحابنا جيمّة للدليل الذى دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر ، وإنما ينفذ قضاء القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى أن مثل هذا هل يكون إجماعاً ؟ فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه فى مجتهد فيه ، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله .

وجه قول الفريق الأول أن الحجّة إجماع الأمة والذى كان مخالفاً فى الصدر الأول من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله ؛ ألا ترى أنه لو بقى حياً إلى هذا الوقت لم ينعقد الإجماع بدون قوله ، فسكذلك إذا كان ميتاً ؛ لأن اعتبار قوله لدليله لا لحياته ، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب القول بتضليله ، ولا نظن أحداً يقول هذا لابن عباس رضى الله عنهما فى زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، ولا لابن مسعود رضى الله عنه^(١) فى تقديم ذوى الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، وقد قلتم إذا قال لامرأته أنت خالية ونوى ثلاثاً ثم وطئها فى العدة وقال علمت أنها على حرام لا يلزمه الحد ؛ لأن عمر رضى الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه ، فدل أن الإجماع لا يثبت بمثل هذا .

وجه قولنا أن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك يختص به الأحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما أن لا يعتبر^(٢) توهّم قول من يأتى بعدهم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الإجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم إذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه ، ويجعل هذا الإجماع بمنزلة التقدير من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لو عرض عليه الفتوى ، ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال : الصواب هذا فإنه ثبت الحجّة به ولا يضلل القائل بخلافه قبل هذا التنصيص ، فكذلك هنا لا يضلل القائل بخلافه قبل هذا الإجماع ؛ ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما نزلت قرينة التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا

(١) وكان فى الأصل : ولا نظن أحداً يقول بهذا إلا ابن عباس الخ ، ولا ابن مسعود .

(٢) وفى الهندية : فكما أنه لا يعتبر .

كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ؛ لأن ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ ، وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول بإباحة التمتع ثم رجع إلى قول الصحابة ، ويثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجباً لتضليله فيما كان يفتى به قبل هذا . فأما ما إذا قال لامرأته أنت خلية فإنما أسقطنا الحد هناك بالوطء لأن اتفاق أهل المصر بحد الخلاف ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة في هذا الإجماع بسبب اختلاف العلماء فإن الحد يسقط بأذى شبهة ، والله أعلم بالحقيقة .

باب الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله : خبر الواحد المدل حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين . وقال بعض من لا يمتد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلاً . وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين ، منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة .

فأما الفريق الأول استدلوا بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجوز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر ، وقال تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » وخبر الواحد إذا لم يكن معصوماً عن الكذب [محتمل للكذب ^(١)] والغلط فلا يكون حقا على الإطلاق ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين ، وقال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ؛ ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذي هو محتمل ^(٢) لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً فلا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب باطل أصلاً كان أولى . ولا يدخل على ما ذكرنا أمور الماملات ؛ لأن الذي يترتب عليها حقوق العباد

(١) زيادة من الثمانية

(٢) أى محتمل للتأويل - كذا بهامش الثمانية

والمباد يمجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبق فيه شك وشبهة ،
فلأجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ، ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة
فيه أيضاً ، فأما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن
يلحقه ضرورة أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبق فيه شك وشبهة ، فلهذا لا يجعل
المحتمل للصدق والكذب حجة فيه . وعلى هذا تخرج الشهادات أيضاً فإن القياس
فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذى أشرنا إليه
أنها مشروعة لإثبات حقوق العباد ، والحاجة إليها تنجد للعباد فى كل وقت وهم يمجزون
عن إثبات كل حق لهم بما لا يكون محتملاً ؛ ولأن القول بما قلتم يؤدى إلى أن يزداد درجة
الخبر الذى هو غير معصوم عن الكذب على الخبر المعصوم عن الكذب ، يعنى من ينزل عليه
الوحي ؛ فإن خبره فى أول أمره إنما كان واجب القبول باقتران المعجزات به ، فر
يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترب به فقد زاد درجة هذا الخبر
على درجة الرسول ، وأى قول أظهر مساداً من هذا ! ولا خلاف أن أصل الدين كالتوحيد
وصفات الله وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعاً ولا يكون فيه شك
ولا شبهة ، فكذلك فيما يكون من أمر الدين .

وحجبتنا فى ذلك قوله تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات » الآية ،
وقال تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية ، فى
هاتين الآيتين نهى لكل واحد من الكتمان ، وأمر بالبيان على ما هو الحكم فى الجمع
المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم ؛ ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين ،
والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد ، ومن ضرورة
توجه الأمر بالإظهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به ؛ إذ أمر
الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة فى النهى عن الكتمان والأمر بالبيان سوى
هذا . ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل فى عموم الأمر بالبيان ثم لا يقبل بيانه فى الدين
لأنه مخصوص من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف فى خبر الفاسق ،
ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم يترتب البيان عليه ؛
ففى هذا الوجه بيانه يفيد وجوب القول والعمل به ، وقال تعالى : « فلو لا نفر
من كل فرقة منهم طائفة » الآية ، والفرقة اسم للثلاثة فصاعداً ، فالطائفة من الفرقة

بعضها وهو الواحد أو الاثنان ، ففي أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للإنداز كي يحذروا ، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة ، وأنه يلزمهم الحذر بإنداز الطائفة ، وذلك لا يكون إلا بالحجة ، ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة . قال محمد بن كعب : هو اسم للواحد . وقال عطاء : اسم للاثنتين . وقال الزهري : لثلاثة . وقال الحسن : لعشرة ، فيكون هذا اتفاقاً منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه الأعداد ، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة ، ومعلوم أن بخبر العشرة لا ينتفي توهم الكذب ولا يخرج^(١) من أن يكون محتملاً ، فعرّفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون المخبر بمبحث لا يبق في خبره تهمة الكذب . ثم الأصح ما قاله محمد بن كعب : فقد قال قتادة في قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة » الواحد فصاعداً ، وقال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » نقل في سبب الثرول أنهما كانا رجلين ، وفي سياق الآية ما يدل عليه فإنه قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ولم يقل بينهما ، وقال : « فأصلحوا بين أخويكم » فقد سمي الرجلين طائفتين .

فإن قيل : هذا بعيد فإن هاء التأنيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور . قلنا : هذا عند ذكر الرجل فأما عند ذكر النعت يصلح للفرد من الذكور والإناث ، فللمعرب عادة في إلحاق هاء التأنيث به وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء » والمراد الواحد لا من الإناث خاصة بدليل قوله تعالى : « ولو كان ذا قربى » .

فإن قيل : هذا خطاب لجميع الطوائف بالإنداز وهم يبلغون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضاً مشتهراً . قلنا : لا كذلك فالجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل : لبس القوم ثيابهم ، وفي قوله تعالى : « إذا رجعوا إليهم » ما يدل على ما قلنا ؛ لأن الرجوع إنما يتحقق ممن كان خارجاً من القوم ثم صار قادماً عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى كل قوم للإنداز لا يكون رجوعاً إليهم مع أن هذا لو كان شرطاً لبيته رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكلفهم أن يفعلوه ، ولو فعلوه

(١) وفي الثمانية : فلا يخرج .

لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك في الآثار ، والذي يتحقق بهم^(١) الإجماع للدوران للإنداز لا يتقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ بينهم ، فكان الاستدلال قائماً وإن ساعدناهم على هذا التأويل .

فإن قيل : عندنا الراجع إلى كل فريق مأمور بالإنداز بما سمعه لقومه وإن لم يكن عليهم أن يقبلوا ذلك منه ، بل المقصود أن يشتهر ذلك وعند الاشتهار تفتني تهمة الكذب فتصير حجة حينئذ ، بمنزلة الشاهد الواحد فإنه مأمور بأداء الشهادة وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتركية . قلنا : الشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة ؛ لأن ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجب العمل لما وجب الإنداز بما سمع ، ثم لما ثبت بالنص أنه مأمور بالإنداز ثبت أنه يجب القبول منه ، لأنه في هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأموراً بالإنداز ثم كان قوله لازماً للسامعين ، كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به في إشارة بقوله : « لعلهم يحذرون » : أى لى يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة بإيام ، كما قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » والأمر بالحدز لا يكون إلا بعد توجه الحجة . فدل أن خبر الواحد موجب للعمل ؛ ولأن النبي عليه السلام كان مبموثاً إلى الناس كافة ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقد بلغ الرسالة بلا خلاف ومعلوم يقيناً أنه ما أتى كل أحد فبلغه مشافهة ، ولكنه بلغ قوماً بنفسه ، وآخرين برسول أرسل إليهم ، وآخرين بكتاب ، وكتابه إلى ملوك الآفاق مشهور لا يمكن إنكاره ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغاً رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة ، وقد فتحت البلدان النائية على عهده كاليمن والبحرين وهو ما أتاها بنفسه ولكنه بثت عاملاً إلى^(٢) كل ناحية ليعلمهم^(٣) الأحكام ، على ما هو سير الملوك اليوم في بث المال إلى البلدان لأجل أمور الدنيا ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة في أمور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من

(١) وفي الثمانية والهندية : منهم الاجتماع

(٢) وفي الهندية : في كل ناحية .

(٣) وفي الثمانية : ليعلمهم .

حضرته ، وكذلك المخدرات في بيوتهن لم يحضرن مجلسه في كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلموهن ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإتيان إليه للسمع منه ولو فعل ذلك لاشتهر ، ولا يقال إنما اكتفى بذلك لأن من بعثه رسول الله معلماً إلى قوم لا يقول لهم إلا ما هو حق صدق فكان ذلك كرامة لرسول الله ولا يوجد مثل ذلك في حق غيرهم^(١) من المخبرين ؛ لأنه لو كان بهذه الصفة لنقل هذا السبب كرامة لهم ولأعقابهم ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خص واحداً من الصحابة بشيء اشتهر ذلك بالنقل ، نحو قوله في حنظلة رضى الله عنه إن الملائكة غسلته ، وفي جعفر رضى الله عنه إن له جناحين يطير بهما في الجنة . ثم كما أن من بعثه رسول الله عليه السلام خليفته في التبليغ فكل من سمع شيئاً في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالبعوث لقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب » ولقوله عليه السلام : « نصر الله امرأً سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه » فينبغي أن يثبت ترجيح جانب الصدق في خبر كل عدل أيضاً كرامة لرسول الله عليه السلام . وفي قوله « فرب حامل فقه » بيان أن ما يخبر به الواحد فقه والفقه في الدين ما يكون حجة ، ولأننا نعلم أنه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مأموراً بأكل الطيب ، قال تعالى : « يأبى الرسل كلوا من الطيبات » وربما^(٢) كان يهدي إليه على ما روى أن سلمان رضى الله عنه أهدى إليه طبقاً من رطب ، وأن بريرة رضى الله عنها كانت تهدي إليه ، وكان يدعى إلى طعام ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به في حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيما يأكله ، ولا يقال : كان يعلم من طريق^(٣) الوحي حل ما يتناوله لأنه ما كان منتظر^(٤) الوحي عند أكله ؛ ألا ترى أنه تناول لقمة من الشاة المصلية

(١) وفي الهندية : غيره .

(٢) وفي العثمانية والهندية : وإنما .

(٣) وفي العثمانية : بطريق

(٤) وفي الهندية : ينتظر الوحي عند أكل كل لقمة .

فلما لم يسئها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ، وتناول لقمة من الشاة المسمومة ، فعرفنا أنه ما كان ينتظر الوحي عند كل أكلة . والذي يؤيد ما قلنا حكم الشهادات ؛ فإن الله تعالى أمر القاضى بالقضاء بالشهادة ، ومعلوم أن الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين ، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضى القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال .

فإن قيل : الشهادات لإظهار حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد . قلنا : كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى^(١) كحد الشرب والسرقة والزنا ، ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع من غير عذر يفسق ، وإذا لم ير ذلك أصلاً يكفر ، إلا أن سببه حق العبد وبه لا يخرج من أن يكون حقاً لله تعالى كالزكاة ، فإنها تجب حقاً لله تعالى بسبب مال هو حق العبد . وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى نحو الإخبار بطهارة الماء ونجاسته ، والإخبار بأن هذا الشيء أهدها إليك فلان ، وأن فلانا وكلني ببيع هذا الشيء ، فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق الله تعالى وهو إباحة تناول ؛ فإن الحل والحرمه من حق^(٢) الله ، ولا يظن بأحد أنه لا يرى الاعتماد في مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم ؛ ألا ترى أنه وإن أخبره أن العين ملكه يبيعه فن الجائر أنه غاصب ، وإذا ألجأته الضرورة إلى التسليم في هذا يقاس عليه ما سواه . ويتبين به فساد اشتراط انتفاء تهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله تعالى ، وبهذا يتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم ؛ فإنه عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به ، وقد سمى الله تعالى مثله علماً فقال : « وما شهدنا إلا بما علمنا » وإنما قالوا ذلك سمعاً من نخب أخبرهم به ، وقال : « فإن علمتوهن مؤمنات » وإنما قال ذلك باعتبار غاب الرأى واعتماد نوع من الظاهر ، فدل على أن مثله علم لا ظن وإنما الظن عند خبر الفاسق ، ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره

(١) وفي الهنذية : من حق الله .

(٢) وفي العثمانية : من حقوق .

وبين المعنى فيه بقوله : « أن تصيدوا قوماً بجهالة » فيكون ذلك بياناً أن من اعتمد خبر العدل في العمل به يكون مصيباً بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك [علم ^(١)] باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره ، وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به فلأن يصلح حجة للعمل به في أمر الدين كان أولى ؛ لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً ؛ ألا ترى أن بالقياس يثبت ، ومعلوم أن هذا الاحتمال في القياس أظهر ، والقياس دون خبر الواحد ، ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد هنا يفزع إلى القياس ، فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر ؟

فإن قيل : هذا سهو ؛ فإن الكلام في إثبات الحكم ابتداء والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وإنما ذلك بالسمع ممن ينزل عليه الوحي وقد كان معصوماً عن مثل هذا الاحتمال في خبره ، فمرقنا أنه لا يثبت الحكم ابتداء إلا بخبر يضاوى السماع منه وذلك بأن يبلغ حد التواتر ، إلا أن في القضاء تركنا هذا الشرط لضرورة بالناس ^(٢) فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضي ولا يتمكنون من مثل هذا الخبر في كل حق يجب لمعضهم على بمض . قلنا : رضيتم بهذا الكلام ونقول : حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرته وكانوا يسمعون منه ، ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر في كل حكم من أحكام الشرع ، فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقيق الحاجة إليه ، كما جعل مثل هذه الحاجة معتبراً في وجوب القضاء على القاضي بالشهادة مع بقاء الاحتمال ، مع أنه ليس الطريق ما قالوا في باب القضاء ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة في حقوق المباد ويقضي بالشهادات والأيمان ، وكان يقول : « إنما أنا بشر مثلكم أفضي بما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار » ومعلوم أن مثل هذه الضرورة ما كان يتحقق في حقه ؛ فقد كان الوحي ينزل عليه ولو كان توهم الكذب

(١) ما بين الأربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفي النهاية والهندية : للناس .

في شهادة الشهود يمنع بثبوت^(١) العلم في [حق^(٢)] العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله بالشهادة قط ؛ فإنه كان متمكناً من القضاء بعلم وذلك بأن ينتظر نزول الوحي عليه فما كان يجوز له أن يقضى بغير علم وقد نقل قضاياه مشهوراً بالشهادات والأيمان فهو دليل على صحة ما قلنا . والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم في العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفى ، ذكر محمد رحمه الله بعضها في الاستحسان ، وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلاً بجواز العمل بخبر الواحد ، ولكننا لم نشتغل بها لشهرتها ، ولعلمنا أن الخصوم يتمتعون فيقولون كيف يحتاجون على وجوب العمل بخبر الواحد بالآحاد من الأخبار وهو نفس الخلاف فلماذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه^(٣) المحسوس ، فكان عيسى ابن أبان إنما استدلل بها لكونها مشهورة في حيز التواتر ؛ ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا نص فيه ، ثبت ذلك بانفاق الصحابة ، وخبر الواحد أقوى من القياس ؛ لأن الممول به وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما شبهة في طريق الاتصال به ، وفي القياس الشبهة والاحتمال في المعنى الممول به والطريق فيهما غالب الرأي ، فكان جواز العمل بالقياس دليلاً على جواز العمل بخبر الواحد بالطريق الأولى . يقرره أن المامى إذاسأل المفتي حادثه فأفتى بشيء يلزمه العمل به ، ولوسأله عن اعتقاده في ذلك فأخبر أنه معتقد لما يفتيه به كان عليه أن يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة ، وباعتبار عدالته يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به ، فكذلك فيما يخبر به المدل لأن جانب الصدق يترجح بظهور عدالته ، وما قالوا إن في هذا إثبات زيادة درجة^(٤) لخبر غير المعصوم على خبر المعصوم غلط بين ؛ فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته ، وليكون خبره موجباً علم اليقين ولا يثبت مثل ذلك بخبر مثل هذا الخبر ؛ ألا ترى أن العمل بخبر الخبر في المعاملات جائز عدلاً كان أو فاسقاً إذا وقع في قلب السامع أنه صادق ، ولا يكون في

(١) وفي الثمانية والهندية : ثبوت العلم .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) كذا في الثمانية : وفي الهندية : يشبه . وكان في الأصل : شبهة .

(٤) وفي الثمانية : زيادة الدرجة .

هذا قولاً بزيادة خبره على خبر المصوم عن الكذب . وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روى أن النبي عليه السلام قال لما ذ حين وجهه إلى اليمن : « ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة في أموالهم » ومراده الإعلام بالإخبار ، وأما إذا لم يكن ^(١) خبر الواحد موجباً للعلم للسامع لا يكون ذلك إعلماً ؛ ولأن العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ولأن الله تعالى قال في نبأ الفاسق : « أَرَأَيْتُمْ أَصْحَابَ الْجَاهِلِيَّةِ الْعَالَةِ الْعِلْمِ وَضَدَ الْفُسُقِ الْعَدَالَةِ ، فِي هَذَا بَيَانُ أَنَّ الْعِلْمَ إِنَّمَا لَا يَقَعُ بِخَبَرِ الْفَاسِقِ وَأَنَّهُ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْعَدْلِ . ثُمَّ قَدْ يَثْبُتُ بِالْأَحَادِ مِنَ الْأَخْبَارِ مَا يَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ الْعِلْمُ فَقَطْ نَحْوُ عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ ، وَرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِالْأَبْصَارِ فِي الْآخِرَةِ ، فَهَذَا وَنَحْوُهُ يَتَبَيَّنُ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ . وَلَكِنَّا نَقُولُ : هَذَا الْقَائِلُ كَأَنَّهُ خَفِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ سَكُونِ النَّفْسِ وَطَمَئِينَةِ الْقَلْبِ وَبَيْنَ عِلْمِ الْيَقِينِ ؛ فَإِنْ بَقِيَ احْتِمَالُ الْكُذْبِ فِي خَبَرِ غَيْرِ الْمَصْصُومِ مَعَايِنَ لَا يُمْكِنُ إِنْكَارُهُ وَمَعَ الشُّبْهَةِ وَالْإِحْتِمَالِ لَا يَثْبُتُ الْيَقِينُ وَإِنَّمَا يَثْبُتُ سَكُونُ النَّفْسِ وَطَمَئِينَةُ الْقَلْبِ بِتَرْجِيحِ جَانِبِ الصَّدَقِ بِيَمِضِ الْأَسْبَابِ ، وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا سَبَقَ أَنَّ عِلْمَ الْيَقِينِ لَا يَثْبُتُ بِالشُّهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ بِهَذَا الْمَعْنَى فَكَيْفَ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَطَمَئِينَةُ الْقَلْبِ نَوْعِ عِلْمٍ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ فَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ : « ثُمَّ أَعْلَمَهُمْ » وَيَجُوزُ الْعَمَلُ بِاعْتِبَارِهِ كَمَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِمَثَلِهِ فِي بَابِ الْقَبْلَةِ عِنْدَ الْإِسْتِبْهَاءِ ، وَيَنْتَقِى بِاعْتِبَارِ مُطْلَقِ الْجَاهِلِيَّةِ لِأَنَّهُ يَتَرَجَّحُ جَانِبُ الصَّدَقِ بِظُهُورِ الْعَدَالَةِ ، بِخِلَافِ خَبَرِ الْفَاسِقِ فَإِنَّهُ يَتَحَقَّقُ فِيهِ الْمَارِضَةُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ .

فَأَمَّا الْآثَارُ الْمَرْوِيَّةُ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ وَنَحْوِهَا فَبَعْضُهَا مَشْهُورَةٌ وَبَعْضُهَا آحَادٌ وَهِيَ تَوْجِبُ عَقْدَ الْقَلْبِ عَلَيْهِ ، وَالْإِبْتِلَاءُ بِمَقْدَرِ الْقَلْبِ عَلَى الشَّيْءِ بِمَنْزِلَةِ الْإِبْتِلَاءِ بِالْعَمَلِ بِهِ أَوْ أَهْمٌ ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَاتِ الْعِلْمِ ؛ قَالَ تَعَالَى : « وَجْهَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنْتَهَا أَنْفُسُهُمْ » وَقَالَ تَعَالَى : « يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ » فَتَبَيَّنَ ^(٢) أَنَّهُمْ تَرَكَوْا عَقْدَ الْقَلْبِ عَلَى ثَبُوتِهِ بِعَدِ الْعِلْمِ بِهِ ، وَفِي هَذَا بَيَانُ أَنَّ هَذِهِ الْآثَارَ لَا تَنْفَكُ عَنْ مَعْنَى وَجُوبِ

(١) وفي الثمانية : فإذا لم يكن .

(٢) وفي الهندية : فبين .

العمل بها . ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة . قال : ألا ترى أن من مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع عجوزاً تخرج من الدار وهي تقول مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به . قال : وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر إذ ليس في التواتر إلا مجموع الآحاد ، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كما أنه يحدث الولد ببعض الوطاء دون البعض . وهذا قول باطل ، فإن ما يكون ثابتاً ضرورة لا يختلف الناس فيه ، بمنزلة العلم الواقع بالمعينة والعلم الواقع بخبر التواتر . ثم في هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البينات والأيمان عند تعارض الدعوة والإنكار ، والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أئين الأسباب ، وكان ينبغي أن يكون خبر الزوج موجباً للعلم ضرورة فلا يجوز للقاضي عند ذلك أن يصير إلى اللعان ، وكذلك في سائر الخصومات ينبغي أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به ، واقتران المعجزات بأخبار الرسل من أقوى الأسباب . ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون كسبياً^(١) لا ضرورياً فكيف يستقيم مع هذا لأحد أن يقول إن بخبر الواحد يثبت العلم الضرورى بحال من الأحوال .

فإن قيل : فقد قلتم الآن إن من جحد الرسالة فإنما جحد بعد العلم بها ، فدل أن العلم الضرورى كان ثابتاً بالخبر . قلنا : إنما كان ذلك من قوم متمتعين عرفوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عنداً ، كما قال تعالى : « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ولا يظن أحد أن جميع الكفار كانوا عالمين بذلك ضرورة ثم تواطؤوا على الجحود على ذلك^(٢) ؛ لأن في هذا القول نفى العلم بخبر التواتر ، فإن ثبوت العلم به باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ فكيف يجوز إثبات علم الضرورى عند خبر الواحد بطريق يدل على نفى العلم بخبر التواتر^(٣) ، وبمثله

(١) وفي الثمانية : يكون مكتسباً .

(٢) وفي الثمانية والهندية : مع ذلك .

(٣) ثبوت العلم بالتواتر باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ مقول فيكون مكتسباً - هامش الثمانية .

يتبين عوار المبطلين ، والله ولي المتقين . فأما خبر المخبر بالموت إنما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب ؛ ألا ترى أنه إذا شكك آخر بقوله اختفى صاحب الدار من السلطان فأظهر هذا تشكك فيه ولو كان الثابت له علماً ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد .

وأما من شرط عدد الشهادة استدلال فيه بالنصوص الواردة في باب الشهادات ؛ فإن الشرع اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به ، فمرفنا أن بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل به في خبر متميل بين الصدق والكذب . والدليل عليه أن أبا بكر رضى الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة رضى الله عنه أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس قال : اثنت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة رضى الله عنه ، ولما روى أبو موسى^(١) لعمر خبر الاستئذان فقال : اثنت بشاهد آخر فشهد معه أبو سعيد الخدري رضى الله عنهم . وقال عمر رضى الله عنه في حديث فاطمة بنت قيس رضى الله عنها : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . وقال على رضى الله عنه في حديث أبي سنان الأشجعي رضى الله عنه في مهر المثل : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه ! ففي هذا بيان أنهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة ، ومن بالغ في الاحتياط فقد اعتبر أقصى عدد الشهادة لأن ما دون ذلك محتمل ، وتام الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الإمكان .

ولكننا نستدل بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ومعلوم أن هذا النعت لكل مؤمن ، فهو تنصيص على أن قول كل مؤمن في باب الدين يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، وإنما يكون كذلك إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف فاشتراط العدد في الأمرين يكون زيادة . وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم في شيء مما ذكروا ؛ فإن هذه الآثار إنما تكون حجة لهم إذا أثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم ؛ لأن

(١) روى أبو موسى رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا استأذن أحدكم بيتاً فلم يؤذن له فليرجع » هامش العثمانية .

بدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم ، ولا يتمكن أحد من إثبات هذا في شيء من أخبار الآحاد . ثم إنما طلب أبو بكر رضى الله عنه شاهداً آخر من المغيرة لأنه شك في خبره باعتبار معنى وقف عليه ، أو باعتبار أنه أخبر أن هذا القصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحضر من الجماعة فأحب أن يستثبت لذلك . وكذلك عمر رضى الله عنه إنما أمر أبا موسى أن يأتي بشاهد آخر لأنه أخبر بما أتم به البلوى فيحتاج الخاص والعام إلى معرفته فأحب أن يستثبت ، ولو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً . وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه لا يقبل حديثه لو لم يأت بشاهد آخر في ذلك الوقت ؛ لأن في الرواية يومئذ كثرة فكان لا تتحقق الضرورة في العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان . ولكن الأصح هو الأول ، وعليه نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان فقال : لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً ؛ ألا ترى أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان رضى الله عنه في توريث المرأة من دية زوجها ، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه في الطا ون حين رجع من الشام ، وقبل حديثه أيضاً في أخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهداً آخر ، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفاً للكتاب والسنة فإن السكني لها منصوص عليه في قوله : « أسكنوهن من حيث سكنتم » وهي قالت ولم^(١) يجعل لى رسول الله عليه السلام نفقة ولا سكنى ، وإنما لم يقبل على رضى الله عنه حديث أبي سنان لذهب له كان ينفرد به وهو أنه كان لا يقبل رواية الأعراب وكان يحلف الراوى إذا روى له حديثاً إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه ؛ ألا ترى أن ابن مسعود رضى الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث أبي سنان وسره وباب الشهادات ليس نظير باب الأخبار بالاتفاق ؛ ففي الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل واحد ، وفي الأخبار الرجال والنساء سواء . ولكن نقول : اشتراط العدد في الشهادات عرفناه بالنص من غير أن يعقل فيه معنى ؛ فإن العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد بانضمام مثله إليه ، وانتفاء تهمة الكذب لا يحصل أيضاً بنصاب الشهادة ، فعرفنا أن ذلك مما استأثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص ، وباب

(١) وفي الهندية والمثانية : فلم .

الأخبار ليس في معناه ؛ ألا ترى أنه لا اختصاص في باب الأخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء ، وأن الشهادات الموجبة للقضاء تختص بذلك . وكذلك حكم الأخبار لا يختلف باختلاف المخبر به من أحكام الدين وتختلف باختلاف الشهود به ، فثبت بعض الأحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امرأة واحدة ، وقد جمل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة رضى الله عنه حجة تامة . وسنقرر هذا الكلام في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة

قال رضى الله عنه : هذه أربعة أقسام : أحدها أحكام الشرع التي هي فروع الدين فيما^(١) يحتمل النسخ والتبديل ، فإنها واجبة لله تعالى علينا يلزمنا أن ندين بها . وهي نوعان : مالا يتدرى بالشبهات كالمبادات وغيرها ، وخبر الواحد المدل حجة فيها لإيجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل بأوصاف تشرط في المخبر على ما نبينه ، وهذا لأن المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب ، وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ ، وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تأثير في انتفاء تهمة الكذب ، والمصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الأخبار من الواحد لإيجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم ، نحو ما روى أن علياً رضى الله عنه كان يحلف الراوى على ما قال : كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثني به غيره حلفته ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « ما أذن عبد ذنباً ثم توضأ فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه^(٢) إلا غفر له » ففي هذا بيان أنه كان يحتاط فيحلف الراوى ، وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين لفظ الشهادة ، فلو كان ذلك شرطاً لاستوى فيه المتقدمون والتأخرون كما في الشهادات في الأحكام .

وأما ما يتدرى بالشبهات فقد روى عن أبي يوسف رحمه الله في الأمالى أن خبر الواحد فيه حجة أيضاً ، وهو اختيار الجصاص رحمه الله ، وكان الكرخي رحمه

(١) وفي الثمانية والهندية : مما

(٢) وفي الثمانية : ثم استغفر الله .

الله يقول : خبر الواحد فيه لا يكون حجة . وجه القول الأول أن المتبر في خبر الواحد ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجباً فيما يندرى بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات كما في البيّنات ، ولو كان مجرد الاحتمال مانعاً للعمل فيما يندرى بالشبهات لم يميز العمل فيها بالبيّنة . وكذلك ^(١) يجوز العمل فيها بدلالة ^(٢) النص مع بقاء الاحتمال . ووجه القول الآخر أن في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للمعلم شبهة ، وما يندرى بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة ؛ ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس ؛ وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى : « فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » وما كان ثابتاً بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه .

والقسم الثاني : حقوق العباد التي فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل ، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد ، وتعيين لفظ الشهادة ، والأهلية ، والولاية لأنها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار ، وإنما شرعت مرجحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجحاً للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد ؛ ألا ترى أن كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد ، وزيادة العدد أيضاً للتوكيد ، وطمأنينة القلب إلى قول المثني أظهر إذ الواحد يميل إلى الواحد عادة قلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد في حادثة واحدة ؛ ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار المهمم المختلفة للناس ، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر ، فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلاً لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة . وليس هذا نظير القسم الأول ؛ فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل للعمل ^(٣) به لا إلى رفع دليل مانع ، وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوى دليل صالح لذلك ؛ فأما

(١) وفي المئانية : ولذلك .

(٢) نظيره الكهانة بالأكل والشرب فإن وجوبها بدلالة النص . وكذلك استيفاء القصاص بالرمح لأن النص ورد بالسيف وهو قوله « لا قود إلا بالسيف » هامش المئانية .

(٣) وفي المئانية والمهندية : يعمل به .

في المنازعات فالحاجة إلى رفع مامعه من الدليل وهو الإنكار الذي هو معارض لدعوى المدعى ، فاشتراط الزيادة في الخبر هنا لهذا المعنى . ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسما علة ، فالثابت به حق الله تعالى على عباده وهو أداء الصوم . ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر فالثابت به حق العباد لأن في الفطر منفعة لهم وهو ملزم بإيائهم . ومن ذلك أيضاً الإخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح أو ملك اليمين فإنه يبتنى على زوال الملك ؛ لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والمالك من حقوق العباد ، فإن كان ^(١) الحل والحرمة من حقوق الله تعالى ^(٢) وكذلك الإخبار بالحرمة في الأمة فإن حرمة الفرج وإن كان من حق الله تعالى فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذي هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون شرائط الشهادة ، بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته ، والخبر بحل الطعام والشراب وحرمة فإن ذلك من القسم الأول ؛ لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه ، وزوال الحل لا يبتنى على زوال الملك فيه ضرورة . وما اختلفوا فيه التزكية ؛ فمعد أبي حنيفة وأبي يوسف رضى الله عنهما هي من القسم الأول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة ؛ لأن الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد رحمه الله هو نظير القسم الثاني في اشتراط العدد فيها ؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه .

والقسم الثالث : المعاملات التي تجرى بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً ، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان الخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل صبيّاً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً ، وذلك نحو الوكالات والمضاربات والإذن للعبيد في التجارة والشراء من الوكلاء والمالك حتى إذا أخبره صبي مميز أو كافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه أذن له فوقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره ، وكان يشتري من الكافر أيضاً ، والمعاملات بين الناس في الأسواق من

(١) وفي المئانية والهندية : وإذا كان .

(٢) وفي الهندية : من حق الله تعالى .

لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على واحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن ياملونه وأنهم يعتمدون خبر كل ميمز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين . والفرق بين هذا وبين ما سبق من وجهين : أحدهما أن الضرورة [هنا ^(١)] تتحقق بالحاجة ^(٢) إلى قبول خبر كل ميمز ؛ لأن الإنسان قلما يجد العدل ليعتمده إلى غلامه أو وكيله ، ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع إليه للعمل ، وكذلك التصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله غاصب غير مالك أيضاً ، وللضرورة تأثير في التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الأخبار فيما يرجع إلى أحكام الشرع ؛ لأن في المدول من الرواة كثرة ويمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح . والثاني وهو أن هذه الأخبار غير ملزمة ؛ لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك ، واشتراط العدالة ليرجع جانب الصدق من الخبر ، فيصلح أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع دون مالا يتعلق به اللزوم من المعاملات . ثم هذه الحالة حالة المسألة ، واشتراط زيادة العدد واللفظ في الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند المسألة . وعلى هذا بنى المسائل في آخر الاستحسان فقال : إذا قال : كان هذا العين لى فى يد فلان غصباً فأخذتها منه لم يجوز للسامع أن يعتمد خبره لأنه فى خبره يشير إلى المنازعة . ولو قال تاب من غصبه فرده على جاز أن يعتمد خبره إذا وقع فى قلبه أنه صادق لأنه يشير إلى المسألة . وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حُرمت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها . ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند المقد لم يقبل خبره لأنه ليس فى الحرمة الطارئة معنى المنازعة ، وفى المقارنة للمقد يتحقق ذلك ؛ فأقدمه على مباشرة المقد تصريح منه بأنها حلال له . وكذلك المرأة إذا أخبرت بأن الزوج طلقها وهو غائب يجوز لها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة ، بخلاف ما إذا أخبرت أن المقد كان بينهما باطلاً فى الأصل بمعنى من المعاني . والمسائل على هذا الأصل كثيرة .

(١) زيادة من الهدية .

(٢) وفى الهائية والهندية : فى الحاجة .

والقسم الرابع : ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات ، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فإن الحجر نظير الإطلاق ، فمن هذا الوجه هو غير ملزم بإياه شيئاً ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزماً بإياه العهدة ، ففى هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه . ثم على قول أبى حنيفة رضى الله عنه يشترط فى هذا الخبر أحد شرطى الشهادة إما المدد أو العدالة ، وعند أبى يوسف ومحمد هذا نظير ما سبق ، والشرط فيه أن يكون الخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل حتى إذا أخبر فاسق العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجوراً عندها اعتباراً للحجر بالإطلاق ، فالعنى الذى ذكرنا فيه موجود هنا ، وقياساً للخبر الفضولى على ما إذا كان رسول المولى . وكذلك إذا أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبرت البكر بأن وليها^(١) زوجها فسكتت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكتت عن طلب الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه ، فأبو حنيفة يقول فى هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا نشأ^(٢) الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل ، ويلزمها النكاح إذا سكنت بعد العلم ، والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم ، والدلة إذا أعتق بعد العلم بالجنابة . وخبر الفاسق لا يكون ملزماً لأن التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً ، بخلاف الرسول فإن عبارته كمباراة المرسل ، ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلاً يستعمله فى الإرسال إلى عبده ووكيله . فأما الفضولى فتشكك لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأنه معه دليل يعتمد للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه ، فلهذا شرطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ، ولا يشترط المدد لأن اشتراطها لأجل منازعة متحققة وذلك غير موجود هنا ، فإن كان الخبر هنا فاسقين فقد قال^(٣) بعضهم يثبت بخبرها لوجود أحد الشرطين^(٤) . وقال بعضهم لا يثبت لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام

(١) وفى الثمانية : بأن المولى .

(٢) وفى الثمانية والهندية : إذا أنشأ .

(٣) وفى الثمانية : فقال بعضهم .

(٤) وفى الثمانية : الشرطين .

نخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار العدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة المساء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان في أحد الجانبين مخبران وفي الجانب الآخر واحد واستووا في صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك في الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن في زيادة العدد معنى التوكيد . والذي أسلم في دار الحرب إذا لم يعلم بوجود المبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبي حنيفة لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يعتبر الخبر هنا في إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا الخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمرء نوعان : من كان معروفاً بالفقه والرأى في الاجتهاد^(١) ، ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفي الثمانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفاً له ، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس^(١) يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتاً بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن نهر رضى الله عنه : كنا نحاذر ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبي عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل^(٢) قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأننا لا نعلم^(٣) يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والنسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص كالخبر والرأى ، والنظر فيه كالمساج ، والقياس كالمعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسمع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرها ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسمع منه مدة

(١) لفظ (للقياس) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لأنه لا يعلم .

طويلة في الحضر والسفر ، فإن أبا هريرة ممن لا يشك أحد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له : « زُرْ غَيْبًا تَزِدُّ حُبًّا » وكذلك في حسن حفظه وضبطه ، فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك على ما روى عنه أنه قال : يزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإني كنت أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم ، فكنت أحضر إذا غابوا ، وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من ييسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقاتلي فيضهما إليه ثم لا ينسأها » فبسط بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاتله ثم ضممتها إلى صدرى فأنسيت بعد ذلك شيئا . ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رضى الله عنه ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس ، هذا ابن عباس رضى الله عنهما لما سمعه يروى : « توضعوا عما مسته النار » قال : أرايت لو توضعأت بماء سخن^(١) أ كنت تتوضأ منه ، أرايت لو ادهن أهلك بدهن فادهنت به شاربك أ كنت تتوضأ منه ! فقد رد خبره بالقياس ، حتى روى أن أبا هريرة قال [له^(٢)] : يا ابن أخى إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال . ولا يقال إنما رده باعتبار نص آخر عنده ، وهو ما روى أن النبي عليه السلام أتى بكتف مؤربة^(٣) فأكلها وصلى ولم يتوضأ ؛ لأنه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحجتين ، أو كان سبيله أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ ، أو أن يخصص اللحم من ذلك الخبر بهذا الحديث ، حيث اشتمل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأى من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة أبى هريرة في الفقه ودرجته ، عرفنا أنه استخار التأمل في روايته إذا كان مخالفا للقياس . ولما سمعه يروى : « من حمل جنازة فليتوضأ » قال أيلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة ؟! ولما سمعت عائشة رضى الله عنها أن^(٤) أبا هريرة يروى أن ولد الزنا شر الثلاثة^(٥) . قالت : كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »

(١) وفي الهندية : سخن .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي المغرب : وكتف مؤربة موفرة لم يؤخذ من لحمها شيء ، في الحديث أنه عليه السلام أتى بكتف مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ .

(٤) لفظ ه أن ، ساقط من العثمانية والهندية .

(٥) أى الوالد والوالدة — هامش العثمانية .

وهذا عام دخله خصوص . وروى أن عائشة قالت لابن أخيها ألا تعجب^(١) من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدّها عاد لأحصاها ! وقال إبراهيم النخعي رضى الله عنه : كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون . وقال لو كان ولد الزنا ثمر الثلاثة لما انتظر بأمه أن تضع . وهذا نوع قياس . ولما بلغ عمر رضى الله عنه أن أبا هريرة يروى ما لا يعرف^(٢) قال : اتكفن عن هذا أو لألحقنك ببخال دوس . فلمكان ما اشتهر من السلف في هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به ، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به ، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأى فيه . ولعل ظاننا يظن أن في مقالنا ازدراء به ومعاذ الله من ذلك ، فهو مقدم في العدالة والحفظ والضبط كما قررنا ، ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم ، والوقوف على كل معنى أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه أمر عظيم ، فقد أوتى جوامع الحكم على ما قال : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لى اختصاراً » ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما يفهمه من العبارة ، وعند قصور فهم السامع^(٣) ربما يذهب عليه بعض المراد ، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه [لفظ^(٤)] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلتوهم هذا القصور قلنا : إذا انسد باب الرأى فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح فلا بد من تركه ؛ لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . وبيان هذا في حديث المصراة فإن الأمر برد صاع من تمر مكان اللبن قل أو أكثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ؛ لأن تقدير الضمان في المدونات بالمثل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع . وكذلك فيما يرويه سلمة بن المحبق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) وفي هامش المئانية : فلو كان حديثه ثابتاً لما عارضت عائشة بآية مخصوصة لأنه يجوز تخصيص الباقي بنجر الواحد والتخصص قوله : « وليحملن أنقالهم وأنقالاً من أنقالهم » .

(٢) وفي المئانية والهندية : يروى بعض ما لا يعرف .

(٣) وفي المئانية والهندية : قصور فقه السامع .

(٤) زيادة من النسختين .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طأعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيها لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك]^(١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ماروى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثاً إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قات رواية الفقهاء منهم ، فإذا صححت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالسكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبى حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبى هريرة فوق درجته ، فعرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لا انسداد باب الراى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن المحبق ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية : لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى ^(١) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلهم بمدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه ^(٢) حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كملقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه في هذه الرواية . وكأن علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثمانية والهندية : أنه يروى .

(٢) وفي الهندية : عقبه .

ابن أبان رحمه الله مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح ، فإن ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار النفقة بالسكنى من حيث إن كل واحد منهما حق مالى مستحق بالنكاح .

فإن قيل : هذا إشارة إلى غير ما أشار إليه عمر ؛ فإنه لم يقل لا تقبل حديثها لعلنا أنها أوهمت ، ولكن قال : لا ندع كتاب ربنا لأننا لا ندرى أصدقت أم كذبت . قلنا : في قوله لا ندرى إشارة إلى هذا المعنى ؛ فإن قبول الرواية والعمل به يبتنى على ظهور رجحان جانب الصدق وهو بين أنه لم يظهر رجحان جانب الصدق في روايتها والرأى يدل على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح ، وفي المعنى لافرق بين هذا وبين قوله لا تقبل روايتها ، بمنزلة القاضى يرد شهادة الفاسق بقوله ائت بشاهد آخر ائت بحجة^(١) . ومن هذا النحو حديث سهل بن أبي حنمة^(٢) رضى الله عنه في القسامة : « آتحلفون وتستحقون دم صاحبكم ؟ » وحديث بسرة رضى الله عنها : « من مس ذكره فليتوضأ » وحديث أبي هريرة : « من أصبح جنباً فلا صوم له » وأما ما لم يشتهر عندهم ولم يمارضوه بالرد فإن العمل به لا يجب ولكن يجوز العمل به إذا وافق القياس ؛ لأن من كان من الصدر الأول فالمدالة ثابتة له باعتبار الظاهر ؛ لأنه^(٣) في زمان الغالب من أهله المدول على ما قال عليه السلام : « خير الناس قرنى الذى أنا فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فباعتبار الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره ، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف بتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به ؛ لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضميف ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور ، ولم يوجب على القاضى القضاء ؛ لأنه كان في القرن الثالث والغالب على أهله الصدق ، فأما في زماننا رواية مثل هذا لا يكون مقبولا ، ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول المدول روايته ؛ لأن الفسق

(١) وفي الثانية والهندية : ائت بالحجة .

(٢) سهل بن أبي حنمة (بمحلة ثم مثلثة فوقية) الأنصارى الأوسى ، شهد أحداً والمدينية ، روى عنه فافع بن جبير ، وبغير بن يسار ، وعروة ، وصالح بن خوات ، وجماعة من التجريد مختصراً .

(٣) وفي الثانية والهندية : لكونه .

غلب على أهل هذا الزمان ؛ ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته . فصار الحاصل أن الحكم في رواية المشهور الذي لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق إلا أن يمنع منه مانع وهو أن يكون مخالفاً للقياس وأن الحكم في رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته ، والله أعلم .

فصل في بيان شرائط الراوى حداً وتفسيراً وحكماً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الشرائط أربعة : العقل ، والضبط ، والعدالة ، والإسلام .

أما اشتراط العقل : فلأن الخبر الذى يرويه كلام منظوم له معنى معلوم ، ولا بد من اشتراط العقل في التكلم من العباد ليكون قوله كلاماً معتبراً ، فالكلام المعتبر شرعاً ما يكون عن تمييز وبيان ، لاعن تلقين وهذيان ؛ ألا ترى أن من الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً ، وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاماً ، فمرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الأعلام ، فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورة لا معنى ، بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدمياً لانعدام معنى الآدمى فيه . ثم التمييز الذى به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بمد وجود العقل ، فكان العقل شرطاً في الخبر ؛ لأن خبره أحد أنواع الكلام فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله .

وأما الضبط : فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوى من حين يسمع إلى حين يروى^(١) . فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذى به يصح أصل الكلام شرعاً .

وأما العدالة : فلأن الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعيناً في خبره لعينه ، وإنما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته ؛ لأن

(١) وفي المثنوية والمهندية : إلى أن يروى .

الكذب محذور عقله فنستدل بازجاره عن سائر مانعته محظوراً على ازجاره عن الكذب الذى نعتقه محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل ازجاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتباره عدلته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فمرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تنفاه تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ ، فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه ^(١) بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر : فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لمين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

(١) وفى الهندية : كتابهم .

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل^(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة الكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر المهدة عنه كما لا يحمل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفعاً لضرر المهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم المهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيلشترط لمحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً . ولا يحصل ذلك إلا

باعتدال حاله ظاهراً كما بينا . وصار الحاصل أن العاقل نوعان : من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التمييز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص في نفسه كالصبي قبل البلوغ والمعتوه الذى يعقل ، وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذى لا آفة به ، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون ، وتارة على نقصان العقل كما فى حق المعتوه ، فإذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذى هو الباطن ، والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ، فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على أنه يشترط كمال العقل فى ذلك .

فأما الضبط : فهو عبارة عن الأخذ بالجزم ، وتمامه فى الأخبار أن يسمع حق السماع ، ثم يفهم المعنى الذى أريد به ، ثم يحفظ ذلك [بجهد ، ثم يثبت على ذلك^(١)] بمحافظته حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدى إلى غيره ؛ لأن بدون السماع لا يتصور الفهم ، وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر ، وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الأداء كما تحمل ، ولا يتأتى ذلك إلا بحفظه والثبات على ذلك إلى أن يؤدى . ثم الأداء إنما يكون مقبولاً منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا ؛ ولهذا لم يجوز أبو حنيفة رضى الله عنه أداء الشهادة لمن عرف خطه فى الصك ولا يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة . ثم الضبط نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة ، والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يبتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه ، وذلك لا يتأتى إلا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معانى اللغة وأصول أحكام الشرع ، ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة ؛ لأن الضبط ظاهراً لا يتم منه عادة ، وما يكون شرطاً يراعى وجوده بصفة الكمال ؛ ولهذا لم يثبت السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنياً ممن لم يعرف بالفقه ، على ما يروى عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبا الشعثاء ، روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) زيادة من الثمانية .

تزوج ميمونة وهو مجرم ؛ قال عمرو فقلت لجابر : إن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الأصم^(١) أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال . فقال : إنها كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بجahalها . فقلت : وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضاً . فقال : أنى يجعل يزيد بن الأصم يوال على عقبه إلى ابن عباس ! فدل أن رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية الفقيه ، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه ، وكأن المعنى فيه أن نقل الخبر بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، فمن لا يكون معروفاً بالفقه ربما يقصر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ؛ ولهذا قلنا إن المحافظة على اللفظ في زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم المعنى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه ؟ قلنا : أصل النقل في القرآن من أئمة الهدى الذين كانوا خير الوري بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط ، ثم من بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد يكون منه في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ، ولو وجد مثل ذلك في الخبر لكننا نجوز نقله أيضاً ، مع أن الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضابطاً له ظاهراً وإن كان لا يعرف معناه ، ومثل ذلك لا يوجد في الأخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا . مع أن هناك يتعلق بالنظم أحكام : منها حرمة القراءة على الجنب والحائض ، وجواز الصلاة بها في قول بعض العلماء ، وكون النظم معجزاً . فأما في الأخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام ، فتمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد ، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم إذا لم يعرف الشاهد ما في باطن^(٢) الكتاب ؛ لأن الضبط في الشهادة شرط للأداء

(١) هو يزيد بن عمرو الأصم أبو عوف العامري ابن أخت ميمونة ، عداؤه في التابعين ، سكن روى عنه شيء ، يومئذ صحبته ، توفي سنة ثلاث ومائة — من التجريد .

(٢) وفي الهندية : بطن الكتاب في الموضعين .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛
ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم ^(١) وأدوم
حجة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلت عن
شئ فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه :
أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم
ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن
رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبت الصعب والناول فهيهات ! فقد جمع
أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبى حنيفة رضى الله عنه
حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان
أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته . وبيان هذا
أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على المتكلم حاله
لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع
لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجتد في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى
نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدره يرجع
إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف
في الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة
الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح
كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر
في الناس بمخلة دالة على قلة المبالة من قضاء الحاجة بمراى العين من الناس أو الأكل
في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة
في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمي به الجادة ، وضده الجور . ومنه
يقال : طريق جارٍ إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفي الثمانية : ومن كان أكبرهم . وفي الهنذية : أ أكثرهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما^(١) ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبى حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما تثبت به العدالة الظاهرة بمعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزياله بعد ما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال فى كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً فى الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصى إن أصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغى أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدوده شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً فى الشهادة ، إلا أن فى القول بهذا سد الباب أصلاً فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد فى كل لحظة أمراً ونهيّاً يتمذر عليهم القيام بحقوقهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متمذر ، والخرج مدفوع ، وليس فى التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الخرج ؛ فلماذا بنينا حكم العدالة على التحرز المتأتى عما يمتد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يمتد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً فى اعتقاده ضالاً ؛ لأنه بسبب الغلو فى طلب الحجّة والتعمق فى اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجّة لا تمكن تهمة الكذب فى شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً فى تعاطيه بأن كان مترجراً عما يمتد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسامين

(١) وفى الثمانية والهندية : فيها .

لأجل عداوة ظاهرة تحمله على التقول عليه ، وهي عداوة بسبب باطل فتكون مبطلّة للشهادة ؛ ولهذا قلنا : الرق والأنوثة والعمى لا تقدح في المدالة أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة أو تمكن نقصاناً فيها ؛ لأنه لا تأثير لهذه الماعى في الحمل على ارتكاب ما يمتد الحزمة فيه والمدالة تبتنى على ذلك ؛ ولهذا لم يحمل الفاسق والمستور عدلاً مطلقاً في حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضى نفذ ، ولا يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله . وقال الشافعى رحمه الله : ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور حجة فخر المجهول أخرى أن لا يكون حجة . وقلنا نحن : المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته ، فيكون خبره حجة على الوجه الذى قررنا .

وأما الإسلام : فهو عبارة عن شريعتنا ، وهو نوعان أيضاً : ظاهر ، وباطن فالظاهر يكون باليلاد بين السلمين والنشوء على طريقها شهادة وعبادة . والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه . فمن استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة ، وكذلك إن كان معتقداً لذلك كله . فقبل أن يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة . وقال في الجامع الكبير : إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام فلم نصف فإنها تبين من زوجها . وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها ثم يحكم بفساد النكاح حين لم تحسن أن تصف وجعل ذلك ردة منها . وقد استقصى بعض مشايخنا في هذا فقالوا : ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفي ما لم يكن عالماً بحقيقة ما يذكر ؛ لأن حفظ الفقه غير حفظ^(١) المعنى ؛ ألا ترى أن من يذكر أن محمداً رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمناً به ؛ فإن النصارى يزعمون أنهم يؤمنون بيسى وعندهم أنه ولد الله فلا يكون ذلك منهم معرفة لميسر الذى هو عبد الله ورسوله . ولكننا نقول : فى المصير إلى هذا الاستقصاء حرج بين ؛ فالناس يتفاوتون فى ذلك تفاوتاً ظاهراً ، وأكثرهم لا يقدر على بيان تفسير صفات الله تعالى وأسمائه على الحقيقة ، ولكن ذكر الأوصاف على الإجمال يكفي^(٢)

(١) وفى الثمانية والهندية : معرفة .

(٢) كذا فى الثمانية والهندية ، وكان فى الاصل : يكفي .

لثبوت الإيمان حقيقة ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للأعرابي الذي شهد برؤية الهلال : « أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ؟ » فقال : نعم . فقال : « الله أكبر يكفى المسلمين أحدهم » ولما سأله حريز عن الإيمان والإسلام لأجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك على سبيل الإجمال . وكتاب الله يشهد بذلك ، قال تعالى : « فامتحانوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجموهن » وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصال على الإجمال ، وهذا لأن المطلق عند الاستيصال يكون محمولا على الكامل كما هو الأصل ، وقد يمجز المرء عن إظهار ما يعتقد به بعبارة فينبغى أن يكون الاستيصال بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب أنه هل يمتد كذا وكذا ، فإذا قال نعم كان مؤمناً حقيقة ، وإن كان قال لا أعرف ما تقول أو لا أعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره ، وكذلك من ظهر منه أمارات المعرفة نحو أداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فإن ذلك يقوم مقام الوصف في الحكم بإيمانه مطلقاً ، قال عليه السلام « إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فامهدوا له بالإيمان » ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والدكورة والأنوثة والمعنى والبصر ، ولهذا جعلنا خبر هؤلاء في كونه حجة في الأحكام الشرعية بصفة واحدة ؛ لأن الشرائط التي يبتنى عليها وجوب قبول الخبر يتحقق في الكل . أما العبد فلا شك في استجماع هذه الشرائط فيه وإن لم يكن من أهل الشهادة لأن الأهلية للشهادة تبتنى على الأهلية للولاية على الغير والرق ينفي هذه الولاية ، وهذا لأن الشهادة تنفذ القول على الغير وذلك ينعدم في الخبر من وجهين : أحدهما أن الخبر لا يلزم أحداً شيئاً ولكن السامع إنما يلتزم باعتقاده أن الخبر عنه مفترض الطاعة [فإذا ترجح جانب الصدق في خبر الخبر ضاهى ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة ^(١)] في اعتقاده فيلزمه العمل باعتباره اعتقاده ، كالتقاضى يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه الأمانة لا بإلزام الشاهد إياه ، فإن كلام الشاهد يلزم الشهود عليه دون القاضي . وبيان هذا أن قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بقراءة » ليس في ظاهره إلزام أحد شيئاً بل بيان صفة تتأدى به الصلاة إذا أرادها ، بمنزلة قول

(١) هذه العبارة من قوله فإذا ترجح إلى الطاعة زبدت من العثمانية ولم تسكن موجودة في الهندية والأحمدية .

القائل^(١) لاختياطه إلا بالإبرة . والثاني أن الخبر يلتزم أولاً ثم يتمدى حكم اللزوم إلى غيره من السامعين ، فأما الشاهد فإنه يلزم غيره ابتداء ؛ ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان . ثم قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره بأن مولاه أذن له . وسلمان رضي الله عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالأكل ، ثم أتاه بهدية فاعتمد خبره وأكل منه . وكان يعتمد خبر بريرة رضي الله عنها قبل أن تعتق وبعد عتقها ، فدل أن المملوك في حكم قبول الخبر كالحر وأن الأنثى في ذلك كالذكر وإن تفاوتتا في حكم الشهادة ؛ لأنه يشترط العدد في النساء لثبوت معنى الشهادة ، وفي باب الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر في اشتراط أصل العدد فكذلك في اشتراط العدد في النساء ؛ ألا ترى أن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من أمر الدين فيعتمدون خبرهن . وقال رسول الله عليه السلام « تأخذون ثلثي دينكم من عائشة » وأما العمى فإنه لا يؤثر في الخبر لأنه لا يقدر في العدالة ؛ ألا ترى أنه قد كان في الرسل من ابتلى بذلك كشميب ويمقوب ، وكان في الصحابة من ابتلى به كابن أم مكتوم وعتبان بن مالك رضي الله عنهما ، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر ووائل بن الأسقع رضي الله عنهم ، والأخبار المروية عنهم مقبولة ، ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في ذلك أنهم رووا في حالة البصر أم بعد العمى ، وهذا بخلاف الشهادة فإن شهادتهم إنما لا تقبل لحاجة الشاهد إلى تمييز بين الشهود له والشهود عليه عند الأداء وهذا التمييز من البصير يكون بالمعاينة ، ومن الأعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود ، وفي رواية الخبر لاجابة إلى هذا التمييز فكان الأعمى والبصير فيه سواء والمحدود في القذف بعد التوبة في رواية الخبر كغيره في ظاهر المذهب ، فإن أبا بكر رضي الله عنه مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بعدما أقيم عليه الحد أم قبله ، بخلاف

(١) وفي الثمانية : قول الرجل .

الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ، ورواية الخبر ليست في معنى الشهادة ، ألا ترى أنه لا شهادة للنساء في الحدود أصلاً ، وروايتهم في باب الحدود كرواية الرجال ، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما أنه لا يكون الحدود في القذف مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص ، قال تعالى : « فأولئك عند الله هم الكاذبون » والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التعاطي لا يكون عدلاً ، ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقاً كما بينا .

فصل في بيان ضبط المتن^(١) والنقل بالمعنى

قال بعض أهل الحديث : مراعاة اللفظ في الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال ، وذلك منقول عن ابن سيرين . قال بعض أهل النظر : قول الصحابي على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به ، وهذا قول مهجور . وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ في النقل أولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره في آخر الفصل . وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي . فأما من لم يجوز ذلك استدلل بقوله عليه السلام : « نصّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه » فقد أمر بمراعاة اللفظ في النقل ، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم ، واعتبار هذا المعنى يوجب الحرج عاماً عن تبديل اللفظ بلفظ آخر ؛ وهذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم أوتي من جوامع الكلم والفصاحة في البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره ، ففي التبديل بمباراة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له . وحجتنا في ذلك ما اشتهر من قول الصحابة : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا من هو متمت . وروينا عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان إذا روى حديثاً قال : نحو هذا أو قريباً منه

(١) المتن هو الأصل الذي نقل عن رسول الله ، والحديث هو الإسناد إلى رسول الله . هامش العثمانية .

أو كلاماً هذا معناه ، وكان أنس رضى الله عنه إذا روى حديثاً قال فى آخره أو كما قال رسول الله عليه السلام ، فدل أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، وكذلك العلماء بعدهم يذكرون فى تصانيفهم : بلغنا نحواً من ذلك . وهذا لأن نظم الحديث ليس بمعجز والمطوب منه ما يتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم ، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به فإذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممثلاً لما أمر به من النقل لا مرتكباً للحرام ، وإنما يعتبر النظم فى نقل القرآن لأنه معجز مع أنه قد ثبت أيضاً فيه نوع رخصة ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما أشار إليه فى قوله : « أنزل القرآن على سبعة أحرف » إلا أن فى ذلك رخصة من حيث الإسقاط ، وهذا من حيث التخفيف والتيسير ، ومعنى الرخصة يتحقق بالطريقين ^(١) كما تقدم بيانه .

إذا عرفنا هذا فنقول : الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن ، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى بظاهرة على احتمال شئ آخر كالامام الذى يحتمل الخصوص والحقيقة التى تحتمل المجاز ، أو يكون مشكلاً ، أو يكون مشتركاً يعرف المراد بالتأويل ، أو يكون مجملاً لا يعرف المراد به إلا ببيان ، أو يكون متشابهاً ، أو يكون من جوامع الكلم .

فأما المحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة ؛ لأن المراد به معلوم حقيقة ، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان . فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة ؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى وإن كان ذلك هو المراد به ^(٢) ، ولعل العبارة التى يروى بها تكون أعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص والعام ، فإذا كان عالماً بفقه الشريعة يقع الأمن عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعي والشعبي رحمهم الله .

(١) أى طريق الإسقاط وطريق التخفيف ؛ لأن الرخصة على نوعين : إسقاط وتخفيف ، نظيره الصوم والصلاة فى حق المسافر — هامش العثمانية .
(٢) وفى العثمانية والهندية : وإن ذلك كان هو المراد به .

فأما المشكل والمشارك لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلاً ؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل ، والتأويل يكون بنوع من الرأى كالتقياس فلا يكون حجة على غيره .

وأما المجهل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك لأننا ابتدأنا بالكشف عن طاب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى . وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام : « الخراج بالزمان » وقوله عليه السلام : « العجاء جبار » وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرنا فى الظاهر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه لا يجوز ذلك لأن النبى عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى أنه قال : « أوتيت جوامع الكلم » : أى خصصت بذلك فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ، ولكن كل مكلف بما فى وسعه ، وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين ، وإذا نقله إلى عبارته^(١) لم يؤمن القصور فى المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور فى النظم الذى هو من جوامع الكلم ، وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « ثم أداها كما سمعها » .

فصل فى بيان الضبط بالكتابة والخط

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتابة نوعان : تذكرة ، وإمام . فالتذكرة هو أن ينظر فى المکتوب فيتذكر به ما كان مسموعاً له ، والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوباً بخطه أو بخط غيره ، وذلك الخط معروف أو مجهول ؛ لأنه إنما ينقل ما يحفظ غير أن النظر فى الكتاب كان مذكراً له فلا يكون دون التفكير ، ولو تفكر فتذكر جاز له أن يروى ويكون خبره حجة فكذلك إذا نظر فى الكتاب فتذكر ، ولهذا المقصود ندب إلى الكتاب على ما جاء فى الحديث : « قيدوا العلم بالكتاب » وقال إبراهيم : كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم أبيح لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل ، ولأن النسيان مركب فى الإنسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصاً لرسول الله عليه السلام بقوله : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء

(١) وفى الهندية : بعبارة .

الله » ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله عليه السلام تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لأبي رضى الله عنه : « هلا ذكرتني » فثبت أن النسيان مما لا يستطيع الامتناع منه إلا بخرج بين والخرج مدفوع ، وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ ، وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام .

وأما النوع الثانى فهو أن لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط ، وذلك يكون في فصول ثلاثة : رواية الحديث ، والقاضى يجد في خريطة سجلا مخطوطاً بخطه من غير أن يتذكر الحادثة ، والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة . فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو المزعمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر ؛ لأن النظر في الكتاب لمعرفة القلب كأنظر في المرأة للرؤية بالعين ثم النظر في المرأة إذا لم تفده^(١) إدراكا لا يكون معتبراً ، فالنظر في الكتاب إذا لم يفده تذكراً يكون هدرأ ، وهذا لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر ، وما كان الفساد في سائر الأديان إلا بالاعتماد على الصور بدون المعنى . وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله أن في السجل ورواية الأثر يجوز له أن يعتمد الخط وإن لم يتذكر به وفي الصك لا يجوز له ذلك . وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله أن ذلك جائز في الفصول كلها ، وما ذهبنا إليه رخصة للتيسير على الناس . ثم هذه الرخصة تتنوع أنواعا : إما أن يكون الكتاب بخطه ، أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيمه ، أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع ، أو بخط مجهول أما أبو يوسف رحمه الله فقال : السجل يكون في خريطة القاضى مختوما بختمه وكان في يده أيضا فباعبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان ، والقاضى مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله أن يعتمد السجل في ذلك ، وكذلك كتاب المحدث إذا كان في يده ، وإن لم يكن السجل في يد القاضى فليس له أن يعتمد له لأن التزوير والتغيير فيه عادة لما يبتنى عليه من الظالم والخصومات ، ومثله في كتاب

(١) وكان في الأصل : كالمرأة إذا لم تفده . والزيادة من المفسخين .

الحديث ليس بمادة فلا فرق فيه بين أن يكون في يده أو في يد أمين آخر لم يظهر منه خيانة في مثله ، وأما الصك فيكون بيد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل . والحاصل أنه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الأمن عن التغير والتعديل عادة ، ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة في الصك أيضاً وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبق فيه شبهة له ؛ لأن الباقي بعد ذلك توهم التغير وله أثر بين يوقف عليه ، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده ، فأما إذا وجد الكتاب بخط بين وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثق^(١) به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك ، ثم إن كان ذلك الخط منفرداً ليس معه شيء آخر فإنه لا يكون حجة ، وإن كان معه غيره فذلك يوقع الأمن عن التزوير بطريق العادة فيجوز اعتماده على وجه الرخصة [وهذا في الأخبار خاصة]^(٢) فأما في الشهادة والقضاء فلا ؛ لأن ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء مالا يعتبر في رواية الأخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه ، قال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . وقال عليه السلام للشاهد : « إذا رأيت مثل هذا الشمس فاشهد وإلا فدع » .

فصل في بيان وجوه الانقطاع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الانقطاع نوعان : انقطاع صورة ، وانقطاع معنى . أما صورة الانقطاع صورة ففي المراسيل من الأخبار ، ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم أنها حجة ؛ لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم ، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة ، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضى الله عنهما بقوله : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً ، ولكننا لا تكذب .

(١) وفي الثمانية والهندية : موثوق .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

فأما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائنا رحمهم الله . وقال الشافعي لا يكون حجة إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة ، أو اشتهر العمل به من السلف ، أو اتصل من وجه آخر . قال : ولهذا جعلت مراسيل سميد بن المسيب حجة لأنى اتبعها فوجدتها مسانيد . احتج في ذلك فقال : الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف في الراوى إذا كان غير معلوم الأصل فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية وإعلامه بالإشارة إليه في حياته وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته ، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ، والحجة في الخبر باتصاله برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة . ولا يقال إن رواية العدل عنه تكون تعديلاً له وإن لم يذكر اسمه ، لأن طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد ، وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان ، مجزواً عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه ؛ ألا ترى أن شهود النزع إذا شهدوا على شهادة الأصول من غير ذكرهم في شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى ؛ يوضحه أنه قد كان فيهم من يروى عن هو مجروح عنده على ما قال الشعبي رحمه الله : حدثني الحارث وكان والله كذاباً . فعرفنا أن بروايته عنه لا يثبت فيه ما يشترط في الراوى فيكون خبره حجة ؛ ولأن الناس تكلفوا بحفظ الأسانيد في باب الأخبار ، فلما كانت الحجة تقوم بالمراسيل ^(١) لكان تكلفهم اشتغالاً بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما ليس بمفيد . ولكننا نقول : الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الأخبار حجة . ثم قد ظهر الإرسال من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم ظهوراً لا ينكره إلا متعنت . أما من الصحابة فبيان في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ولم أنكرت ذلك عائشة رضي الله عنها قال هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس رضي الله عنهما ، فقد أرسل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير سماع منه ، وقيل إن ابن عباس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعة عشر حديثاً وقد كثرت روايته مرسلات وإنما كان ذلك سماعاً من غير

رسول الله عليه السلام ، حتى روى أن النبي عليه السلام كان يابى حتى روى حمرة العقبة يوم النحر وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل ونعمان بن بشير رضي الله عنهم ، ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً وهو قوله عليه السلام « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر جسده ، وإذا فسدت فسد سائر جسده ألا وهي القلب » ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلات ، والحسن وسعيد ابن المسيب رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كان كثيراً ما يروون مرسلات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل أ أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلات إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقال الحسن : كنت إذا اجتمع لى أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً . وقال ابن سيرين رضي الله عنه : ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة^(١) فقال الأعمش : قلت لإبراهيم إذا رويت لى حديثاً عن عبد الله فأسنده لى ، فقال : إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو ذاك ، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد ؛ ولهذا قال عيسى بن أبان : المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث [بأن سمعه^(٢)] بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبق له فيه شبهة فيذكره مسنداً على قصد أن يحمله من يحمل عنه .

فإن قيل : فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بين الأخبار بالشهور عندهم . قلنا : إنما لم يجوز ذلك^(٣) لأن قوة المرسل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة ثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز . ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلات ، أما إن كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعديل عندهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند ، والأول باطل فإن من يستجيز الرواية عن من يعرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مرسلات ولا مسنداً ، ولا يجوز أن يظن بهم هذا ، والثانى باطل لأنه قول بأنهم كتموا موضع

(١) أى صار الكذب فاشياً - هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفى العثمانية والهندية : لم يجوز ذلك .

الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه ، فتمين الثالث وهو أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالسند وكفى باتفاقهم حجة . وقال الشافعي في بعض كتبه إنما أرسلوا ليطلب ذلك في السند : وهذا كلام فاسد ؛ لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكر ، والأول باطل لأن فيه قولاً بأنهم تخرصوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في السموعات ولا يجوز ذلك^(١) لمن هو دونهم فكيف بهم ؟ والثاني باطل لأنه إذا كان عندهم الإسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه إلا القصد إلى إتمام النفس بالطلب . ولو قال من أنكر الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رويوا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا ؛ يقرره أن المفتي إذا قال للمستفتي قضي رسول الله في هذه الحادثة بكذا كان عليه أن يعمل به ، وإن لم يذكر له إسناداً فكذلك إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا . ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وإن لم يقل حدثني ولا سمعته منه ، وهذا في معنى الإرسال . فإن قال : إنما نجيذه على هذا الوجه عن لقي فيحمل مطلق كلامه على المسموع منه . قلنا : لما جاز حمل كلامه على هذا وإن لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه عند الإرسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به ، وهذا لأنه لا طريق لنا إلى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم يذكره إلا بالسماع ممن أدركه وإذا كان من أدركه عدلاً ثقة فإنه لا يروى عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه فبرأيته عنه يثبت لنا استجماع الشرائط ؛ ألا ترى أنه لو أسند الرواية إليه يثبت استجماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك إذا أرسله بل أولى ؛ لأنه إذا أسند إليه فإنما شهد عليه بأنه روى ذلك ، فإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله أنه قال ذلك ، ومن علم أنه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل فكيف يظن أن يستجيز الشهادة على رسول الله بالباطل مع قوله عليه السلام : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » يوضحه أن القاضي إذا كتب سجلاً فيه قضاؤه في حادثة وأشهد على ذلك كان ذلك حجة وإن لم يبين اسم الشهود في المسجل وما كان ذلك إلا بهذا الطريق ، وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير ؛ لأن العلماء

(١) وفي الصانعة والهندية : هذا .

مختلفون في أن عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الأصل أم لا فلعل القاضي ممن يرى تضميهم فلا يتمكن من القضاء به إذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق في باب الأخبار مع أن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل في نقل شهادته ؛ ألا ترى أنه لو أشهد قوما على شهادته فسمعه آخرون لم يكن لهم أن يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الأخبار ، وإذا كان الفرعى يعبر عن الأصل بشهادته لم يجد بدا من ذكره ليكون معبراً ؛ ألا ترى أنه لو قال : أشهد عن فلان لم يكن ذلك مقبولاً . وهنا لو قال أروى عن فلان كان مقبولاً منه . ثم اشتغال الناس بالإسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الحديث من وجوه ، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة ، فكذلك اشتغالهم بالإسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة .

فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار ، وكان يقول : من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلًا . للمعنى الذي ذكرنا . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلًا ومسنداً . وإنما يعنى به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم ، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقاً وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه . وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي رضي الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقاً عن ليس بعدل ثقة ، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى إلا عن هو عدل ثقة لأن النبي عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم ، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب ، فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروى إلا عن عدل . وإلى نحو هذا أشار عروة بن الزبير رضي الله عنهما حين روى لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له » فقال : أتشهد به على رسول الله عليه السلام ؟ قال : نعم فما يتمنى من ذلك وقد أخبرني به العدل الرضا . فقبل عمر بن عبد العزيز روايته .

واختلف أصحاب الحديث في منقطع من وجه متصل من وجه آخر . فمنهم من قال سقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه ، وكأن هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوى الفرع عن تسمية راوى الأصل دليل الجرح فيه ، وإذا استوى الموجب للمدالة والموجب للجرح يغلب الجرح ، وأكثرهم على أن هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذى هو منقطع يحمل كأن ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوى وحاله أصلاً ، وفي الطريق المتصل بيان أنه ولا معارضة بين الساكت والناطق .

فأما النوع الثانى وهو الانقطاع معنى ينقسم قسمين : إما أن يكون ذلك المعنى بدليل معارض ، أو نقصان فى حال الراوى يثبت به الانقطاع . فأما القسم الأول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه : إما أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، أو لسنة مشهورة عن رسول الله ، أو يكون حديثاً شاذاً لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته ، أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف فى تلك الحادثة ولم تجر بينهم الحاجة بذلك الحديث .

فأما الوجه الأول وهو ما إذا كان الحديث مخالفاً لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولاً ولا حجة للعمل به عاماً كانت الآية أو خاصاً نصاً أو ظاهراً عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداءً ، وكذلك ترك الظاهر فيه والحل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعى ، وقد بينا هذا ، ودليلنا فى ذلك قوله عليه السلام : « كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل وكتاب الله أحق ^(١) » والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه فى كتاب الله تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد فى كتاب الله تعالى ، وبالإجماع من الأحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وإن كان لا يوجد ذلك فى كتاب الله تعالى ، فعرّفنا أن المراد ما يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، وذلك

(١) كذا فى الاصل والظاهر أن قوله (أن يتبع) أو نحوه سقط من الأصل بعد أحق ، والله أعلم .

تفصيل على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود . وقال عليه السلام : « تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه رى . » ولأن الكتاب متيقن به وفى اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الأخذ بهما لابد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص فى هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ، ثم قوام المعنى بالمتن فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجىء إلى المعنى ، ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر فى المتن على خبر الواحد ، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيادة فيه ؛ ولهذا لم يقبل علماءنا خبر الوضوء من مس الذكر لأنه ^(١) مخالف للكتاب ؛ فإن الله تعالى قال « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » : يعنى الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذى يجعل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما فى الكتاب ؛ لأن الفعل الذى هو حدث لا يكون تطهراً . وكذلك لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة للمبتونة لأنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ولا خلاف أن المراد وأنفقوا عليهن من وجدكم ، فالمراد الحائل فإنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن » وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للكتاب من أوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ، وقوله : « واستشهدوا » أمر بفعل هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل يكون مجملاً فيما يرجع إلى بيان المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهد رجلين فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، كقول القائل كل طعام كذا

(١) وفى النهاية : لسكونه مخالفاً .

فإن لم يكن فكذا ، أو أذنت لك أن تعامل فلاناً فإن لم يكن ففلاناً ، يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن ، وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور في الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا ؛ يقرره قوله تعالى : « ذلك أدنى ألا ترتابوا » فقد نص على أن أدنى ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة ؛ ولأنه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثاني بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين مع أن حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار في البيوت شرعاً فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعى من إتمام حجته بيمينه . وبمثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة ؛ لأن الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله تعالى : « أو آخران من غيركم » مع أن حضور أهل الذمة مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف المعتاد ، فذلك دليل ظاهر على أن الحجة تقوم بشهادتهم في الجملة . وهو دليل أيضاً على رد خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه نقل الحكم إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعى حجة لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة ، وذكر في الآية يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك ليس بحجة اليوم [لأجل النسخ ^(١)] فلو كان يمين المدعى تنتفي الريبة أو تم الحجة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة . فهذه الوجوه تبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا ، وكذلك الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع في حكم العمل به ؛ لأن ما يكون متواتراً من السنة أو مستفيضاً أو مجمماً عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علم اليقين به ، وما فيه شبهة فهو مردود في مقابلة اليقين ، وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه أبعد عن موضع الشبهة ؛ ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب ، فالضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ؛

(١) زيادة من الهندية .

ولهذا لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » من وجهين : أحدهما أن في هذا الحديث بيان أن اليمين في جانب المنكر دون المدعى ، والثاني أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح ^{اليمين} متممة للبينة بحال ؛ ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب بالتمر أن النبي عليه السلام قال : « أينقص إذا جف ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذا » لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « التمر بالتمر مثل بمثل » من وجهين : أحدهما أن فيها اشتراط المائلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المائلة في أعدل الأحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة ، والثاني أنه جعل فضلاً يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه رباً حراماً يكون مخالفاً لذلك الحكم ؛ إلا أن أبا يوسف ومحمداً قالوا : السنة المشهورة لا تتناول الرطب لأن مطلق اسم التمر لا يتناوله ، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرأ فأكّل رطباً لم يحث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمرأ لم يحث ، فإذا لم تتناوله السنة المشهورة وجب إثبات الحكم فيه بالخبر الآخر . وأبو حنيفة قال : التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك وما يختلف عليه أحوال وأوصاف حسب ما يكون على الآدمي لا يتبدل به اسم العين ، وفي الأيمان تترك الحقائق لدلالة العرف ، واليمين تنقيد^(١) بوصف في العين إذا كان داعياً إلى اليمين . ففي هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الأحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله عليه السلام ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التابع متبوعاً ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه لما لم يجوز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة ، أو إلى استصحاب الحال وهو ليس

بحجة أصلاً وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة يكون فتحاً لباب الآحاد^(١) وجعل ما هو غير متيقن به أصلاً ، ثم تخرج^(٢) ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الأهواء والبدع وكل واحد منهما زيف مردود ، وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماءنا رحمهم الله من إزال كل حجة منزلتها ؛ فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلاً ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقاً للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكراً قبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخافاً لها ردوه ، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه في شيء من الأخبار بوضاروا حينئذ إلى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة إليه .

وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعالم إلى معرفته للعمل به فإنه زيف ؛ لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه ، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم ، فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم ، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة ، حين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ ؛ ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم ، فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته ؛ ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسما علة ، ولم يقبل قول الوصي فيما يدعى من إنفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة ، وإن كان ذلك محتملاً لأن الظاهر يكذبه في ذلك ، وعلى هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر ، لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته . فالقول بأن النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال ، وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار ، وخبر

(١) كذا في الأصل وفي الهندية لباب الإيجاد ولعل الصواب لباب الإلهاد ، والله أعلم .

(٢) كذا في المئانية : وكان في الأصل : يخرج ما فيه التيقن . وفي الهندية : تخرج ما فيه المتيقن .

الوضوء من حمل الجنابة ، وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية ، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته .

فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ، وعلى وجوب الضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد فيما تعم به البلوى . قلنا : لأنه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله ، فأما الوجوب حكم آخر سوى الفعل وذلك مما يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم ، فإنما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض .

وأما القسم الرابع وهو ما لم تجر الحاجة به بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم فإنه زيف ؛ لأنهم الأصول في نقل الدين لا يهتمون بالكتمان ، ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة ، فإذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت الحاجة بينهم فيه بالرأى والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأى ، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدم أو هو منسوخ ، وذلك نحو ما يروى « الطلاق بالرجال والمدة بالنساء » فإن الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت أو مؤول ، والراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال . وكذلك ما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلاً تأكلها الصدقة » فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فعرفنا أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتاً لاشتهر فيهم وجرت الحاجة به بمد تحقق الحاجة إليه بظهور الاختلاف ، ففى الانتقاد بالوجهين الأولين تظهر الزيادة معنى للمقابلة ، بمنزلة نقد البلد إذا قوبل بنقد أجود منه تظهر الزيادة فيه ، وفى الانتقاد بالوجهين الآخرين إظهار الزيادة معنى من حيث إنه تقوى فيه شبهة الانقطاع ، بمنزلة نقد تبين فيه زيادة غش على ما هو فى

النقد المهود فيصير زيفاً مهوداً من هذا الوجه . والشافعي أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في الرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا ، فإنه يبنى على الظاهر أكثر الأحكام ، وعلمائنا يبنون الفقه على الممانى المؤثرة التي يتضح الحكم عند التأمل فيها .

وأما النوع الثاني وهو ما يبتنى على نقصان حال الراوى في بيان ذلك في فصول . منها خبر المستور ، والفاسق ، والكافر ، والصبي ، والمعتوه ، والمغفل ، والمساهل ، وصاحب الهوى .

أما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على أن خبره نخبر الفاسق ، وروى الحسن عن أبي حنيفة رضى الله عنهما أنه بمنزلة المدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة له ظاهراً بالحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [وعن عمر رضى الله عنه^(١)] : المسلمون عدول بعضهم على بعض . ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم ، ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا ؛ فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان فلا تعتمد رواية المستور ما لم تبين عدالته كما لم تعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته ، وهذا بحديث عباد بن كثير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تتحدثوا عن من لا تعلمون بشهادته » ولأن في رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل^(٢) ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن أحوال الراوى .

وأما الفاسق فقد ذكر في كتاب الاستحسان أنه إذا أخبر بطهارة الماء أو بنجاسته أو بحل الطعام والشراب وحرمة فإن السامع يحكم برأيه في ذلك ، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره وإلا لم يعمل به ، وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله : الجواب كذلك فيما يرويه الفاسق . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أن خبره لا يكون حجة لأنه غير مقبول الشهادة وفي حل الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إنما اعتبر خبره إذا تأيد

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) كذا في الأصول ولعله على دليل فسقط حرف طي من الأصول ، والله أعلم .

بأكثر الرأى لأجل الضرورة ؛ لأن ذلك حكم خاص ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره ، ومثل هذه الضرورة لا يتحقق في رواية الخبر فإن في المدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية الفاسق فيه . ثم في المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لأجل الضرورة أيضاً فإن المعاملة تكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل خبر من ذلك النوع إلا أن ذلك ينفك عن معنى الإلزام فجوز الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقاً ، والحل والحرمة فيه معنى الإلزام من وجه فلهذا لم نجعل خبر الفاسق فيه معتمداً على الإطلاق حتى ينضم إليه غالب الرأى . ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق مقبولا في المعاملة أيضاً لظاهر قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وروى أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصداقاً إلى قوم فرجع إليه وقال إنهم هموا بقتلي فأراد رسول الله أن يعتمد خبره ويبحث إليهم خيلاً لأنه ما كان ظاهر الفسق عنده فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وما أخبر به كان من المعاملات خالياً عن الإلزام ومع ذلك أمر الله تعالى بالتوقف في هذا النبأ من الفاسق . ولكننا نقول : كان ذلك خبراً مستنكراً ؛ فإنه أخبر أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهموا بقتله وفيه إلزام الجهاد معهم ، ونحن نقول : إن من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل هذا ، فأما في المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام فيجوز اعتماد خبره لأجل الضرورة ؛ إذ الفسق يرجع معنى الكذب في خبره من غير أن يكون موجبا للحكم بأنه كاذب في خبره لا محالة ؛ ولهذا جملناه مع الفسق من أهل الشهادة .

فأما الكافر فإنه لا تعتمد روايته في باب الأخبار أصلاً . وكذلك في طهارة الماء ونجاسته إلا أنه إذا وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالأفضل له أن يريق الماء ثم يتيمم ، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء ؛ لأنه لا يعتمد خبره في باب الدين أصلاً فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء ، بخلاف الفاسق فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق في الإخبار بطهارة

الماء ، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويقيم ، فإن تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته .

وأما خبر الصبي فقد ذكر في الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر : وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان . فزعم بعض مشايخنا أن المراد العطف على الفاسق وأن خبره بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الماء ونجاسته ، والأصح أن المراد عطفه على الكافر ؛ فإن الصبي ليس من أهل الشهادة أصلاً كما أن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلمين ، بخلاف الفاسق فهو من أهل الشهادة وإن لم يكن مقبول الشهادة لنفسه [و^(١)] لأن الصبي بخبره يلزم الغير ابتداءً من غير أن يلتزم شيئاً لأنه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير أن يلتزم ، لأنه غير معتقد للحكم الذي يخبر به ، فأما الفاسق فيلزم أولاً ثم يلزم غيره ؛ ولأن الولاية التعدية تبتنى على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من أهل هذه الولاية فيكون أهلاً للولاية التعدية أيضاً ، بخلاف الصبي ، والمعتوه بمنزلة الصبي ، فقد سوى علماؤنا بينهما في الأحكام في الكتب لنقصان عقلهما . ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة رواية العبد ، واستدل فيه بحديث أهل قباء ؛ فإن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أتاها وأخبرهم تحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيتهم ، وكان ابن عمر يومئذ صغيراً على ما روى أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة فرده ، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ؛ فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة^(٢) ولم يشكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكننا نقول : قد روى أن الذي أتاها أنس بن مالك ، وقد روى عبد الله

(١) زيادة من النسخين .

(٢) وفي الصَّحَابَةِ والهندية : القبلة .

ابن عمر ، فإنما نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرنا بذلك ، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ وهو أنس بن مالك^(١) ، أو كان ابن عمر بالفاً يومئذ وإنما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في القتال لضعف بنته يومئذ لأنه كان صغيراً فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالفاً .

فأما المنفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة ؛ لأن ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى ، وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المقتوه ؛ لأن ما يلزم من النقصان في الرء بطريق المادة يحمل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة ؛ ألا ترى أنه يترجح معنى السهو والغلط في الرواية باعتبارها جيماً كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوى .

وأما الساحل فهو كالمنفل فإنه اسم لمن يجازف في الأمور ولا يبالى بما يقع له من السهو والغلط ، ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد أن يعلم به ، فيكون بمنزلة المنفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره .

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته في أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا الخطابية ، فإن الهوى لا يكون مرجحاً جانب الكذب في شهادته على ما قررنا إلا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون أداء الشهادة إذا حلف المدعى بين أيديهم أنه محق في دعواه ، ويقولون المسلم لا يحلف كاذباً ، ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادتهم لتوهم أنهم اعتمدوا ذلك . وكذلك قالوا فيمن يمتد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم أن يكون اعتمد ذلك في أداء

(١) قلت : وكيف يكون أنس بالفاً وهو حين هاجر النبي صلى الله عليه وسلم كان ابن عشرين سنين وخدمه عشر سنين ، وكان عمره وقت وفاته بضعا وعشرين سنة ، وكان تحويل القبلة على ما قال ابن إسحاق في سيرته في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أنس يومئذ ابن إحدى عشرة سنة وستة أشهر ، فكان ابن عمر أكبر سناً منه لأنه كان يوم أحد ابن أربع عشرة سنة .

الشهادة بناء على اعتقاده . فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يمتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب في شهادتهم ؛ لأن الشهادة من باب المظالم والخصومات ، ولا يتمصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً ، فأما في أخبار الدين فيتهم بهذا التعمص لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل ، فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجمل حجة في باب الدين ، والله أعلم .

فصل في بيان أقسام الأخبار

قال رضى الله عنه : هذه الأقسام أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه ، وخبر يحيط العلم بكذبه ، وخبر يحتملها على السواء ، وخبر يرجح فيه أحد الجانبين .

فالأول : أخبار الرسل المسموعة منهم ؛ فإن جهة الصدق متمين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة ، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقية فيه والائثار به بحسب الطاقة ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

والنوع الثانى : نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً ، ودعوى الكفار أن الأصنام آلهة أو أنها شفعاءهم عند الله ، أو أنها تقربهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنها جمادات ، ونحو دعوى زرادشت ومانى ومسيلمة وغيرهم من التنبئين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم ، وأنهم لم يبرهنوا على ذلك إلا بما هو مخرفة من جنس أفعال المشعوذين ؛ فالعلم يحيط بكذب هذا النوع ، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه في دفع الفتنة .

والنوع الثالث : نحو خبر الفاسق في أمر الدين ، ففيه احتمال الصدق باعتبار

دينه وعقله ، واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه ، واستوى الجانبان في الاحتمال
فالحكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله
تعالى : « فتيبونا » .

والنوع الرابع : نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضي ؛ فإن بقضائه يترجح
جانب الكذب فيه ، وخبر المحدث في القذف عند إقامة الحد عليه ، وحكمه أنه
لا يجوز العمل به بعد ذلك لتعين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل . ومن
هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية في باب الدين ؛ فإنه يترجح
جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح ،
والمقصود هذا النوع .

ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ، وطرف الحفظ ، وطرف الأداء .
فطرف السماع نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة ما تكون بحسب الاستماع .
وهو أربعة أوجه : وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر ،
ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة . فالوجهان الأولان قراءة المحدث
عليك وأنت تسمع ، وقراءتك على المحدث وهو يسمع ، ثم استفهامك إياه
بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم ، وأهل الحديث يقولون الوجه الأول
أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام ، وهو الذى كان يحدث أصحابه
ثم نقلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما^(١) هو المقصود
وهو تحمل الأمانة بصفة تامة . وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أن قراءتك
على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك ، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى
الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمون السهو والغلط ؛ ولأنه كان يذكر ما يذكره
حفظاً ، وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب أيضاً ، وإنما كلامنا فيمن يخبر
عن كتاب لا عن [حفظه حتى إذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب
فقرأته أقوى لأنه يتحدث^(٢) به] حقيقة ، فأما إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان

(١) وفي الثمانية : فيما ، وفي الهندية . بما .

(٢) زيادة من النسخين .

سواء في معنى التحدث بما في الكتاب ؛ ألا ترى أن في الشهادات لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ، وبكل واحد من الطريقتين يجوز أداء الشهادة ، وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر ، فكان المعنى فيه أن نعم جواب مختصر ولا فرق في الجواب بين المختصر والمشبع ، فيصير ما تقدم كالمعاد في الجواب كله ، ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث ، فمئذ قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ في بعض ما يقرأ ثقلة رعايته ، ويؤمن ذلك إذا قرأ الطالب لشدة رعايته .

فإن قيل عند قراءة الطالب يتوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفى هذا التوهم إذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه . قلنا : هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو أيسر مما يقع بسبب الخطأ في القراءة ، فمراعاة ذلك الجانب أولى .

والوجهان الآخران الكتابة والرسالة ؛ فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر في كتابه : حدثني فلان عن فلان إلى آخره ، ثم قال : وإذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا صحيح . وكذلك لو أرسل إليه رسولا قبله على هذه الصفة ؛ فإن رسول الله عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة ، وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغاً تاماً . وكذلك في زماننا يثبت من الخلفاء تقليد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول بهذا الطريق كما يثبت بالمشافهة ، إلا أن المختار في الوجهين الأولين للراوى أن يقول حدثني فلان ، وفي الوجهين الآخرين أن يقول أخبرني ؛ لأن في الوجهين الأولين شافهة المحدث بالإسماع فيكون محدثاً له ، وفي الوجهين الآخرين لم يشافهه ولكنه مخبر له بكتابه ؛ فإن الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر ، والرسول كالكتاب أو أقوى لأن معنى الضبط يوجد فيهما ، ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق . وعلى هذا ذكر في الزيادات : إذا حلف أن لا يتحدث بسر فلان أو لا يتكلم

به فكتب به أو أرسل رسولا لم يبحث ، ولو تكلم به مشافهة يبحث ، ولو حلف لا يخبر به فكتب أو أرسل يبحث بمنزلة ما لو تكلم به . والدليل عليه أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله ، ثم لا يجوز لأحد أن يقول حدثني الله ولا كلمني الله إنما ذلك لموسى عليه الصلاة والسلام خاصة كما قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » ويجوز أن يقول أخبرنا الله بكذا أو أنبأنا ونبأنا ، فلهذا كان المختار في الوجهين الأولين حدثني وفي الوجهين الآخرين أخبرني .

وأما الرخصة فيه فما لا تكون فيه إسماع ، وذلك الإجازة والمناولة ، وشرط الصحة في ذلك أن يكون ما في الكتاب معلوماً للمجاز له مفهوماً له ، وأن يكون المجيز من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما في الكتاب ، وإذا قال حينئذ أجزت لك أن تروى عني ما في هذا الكتاب كان صحيحاً ؛ لأن الشهادة تصح بهذه الصفة ، فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد على جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحاً فكذلك رواية الخبر ، والأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان ، فإن قال أخبرني فهو جائز أيضاً وليس ينبى له أن يقول حدثني ؛ فإن ذلك يختص بالإسماع ولم يوجد . والمناولة لتأكيد الإجازة فيستوى الحكم فيما إذا وجداً جيماً أو وجدت الإجازة وحدها . فأما إذا كان المستحيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الإجازة ، وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب الشهادة ؛ فإن علم الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، ولا يكون شرطاً في قول أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة . قال رضي الله عنه : والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جيماً إلا أن أبا يوسف استحسن هناك لأجل الضرورة ، فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرها وذلك لا يوجد في كتب الأخبار .

ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم ، وخطبه جسيم ، فلا وجه للحكم بصحة
تحمل الأمانة فيه قبل أن يصير معلوماً مفهوماً له ؛ ألا ترى أنه لو قرأ عليه
المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجوز له أن يروي ، والإجازة إذا لم يكن ما في
الكتاب معلوماً له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر ، وإسماع الصبيان
الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنة الناس ، فأما أن يثبت
بمثله نقل الدين فلا . وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب
آخر غير ما يقرؤه القارئ ، أو اشتغل بالكتابة لشيء آخر أو اشتغل
بتحدث أو لغو أو لهو ، أو اشتغل عن السماع لفغلة أو نوم ، فإن سماعه
لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من
السهو والنفلة يحمل عفواً للضرورة ، فأما عند القصد فهو غير معذور ولا
يأمن^(١) أن يحرم بسبب ذلك لحظه ونعوذ بالله ، فأما إذا قال المحدث :
أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق ، بمنزلة
ما لو قال رجل لآخر اشهد عليّ بكل صك تجد فيه إقرارى فقد أجزت لك
ذلك فإن ذلك باطل . وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلاً سأله الإجازة بهذه
الصفة فتمجب وقال لأصحابه : هذا يطلب مني أن أجيز له أن يكذب عليّ ! وبعض
التأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين ، ولكن في هذه
الرخصة سد باب الجهد في الدين ، وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه .
فأما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس فلا بأس لمن
نظر فيها ، وفهم شيئاً منها ، وكان متقناً في ذلك أن يقول : قال فلان كذا
أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني ؛ لأنها مستفيضة
بمنزلة الخبر المشهور ، وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا
على محمد رحمه الله في كتبه المصنفة . وحكي أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن
رحمه الله : أسمعت هذا كله من أبي حنيفة ؟ فقال : لا . فقال : أسمعت من

(١) وفي الهندية : ولا يؤمن .

أبى يوسف ؟ فقال : لا وإنما أخذنا ذلك مذاكرة . فقال : كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا بهذا الطريق ؟ وهذا جهل لأن تصنيف كل صاحب مذهب معروف في أيدي الناس مشهور كوطأ مالك رحمه الله وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم نسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد أن يكون أصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان .

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان : عزيمة ورخصة . فالعزيمة فيه أن يحفظ السمع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء ، وكان هذا مذهب أبى حنيفة في الأخبار والشهادات جميعاً ، ولهذا قلت روايته ، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس .

وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضاً ولكنه مشبه بالرخصة ، وإذا لم يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك ، وقد بينا فيما سبق .

والأداء أيضاً نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة أن يؤدي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه ، والرخصة فيه أن يؤدي بمبارته معنى ما فهمه عند سماعه ، وقد بينا ذلك . ومن نوع الرخصة التدليس وهو أن يقول قال فلان كذا لمن لقيه ولكن لم يسمع منه ، فيوهم السامعين أنه قد سمع ذلك منه ، وكان الأعمش والثوري يفعلان ذلك ، وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية الاستبعاد حتى كان يقول : لأن أزنى أحب إلي من أن أداس . والصحيح القول الأول ، وقد بينا أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، فإذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله عليه السلام ، وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك ؛ فعرفنا أنه لا بأس به وأن هذا النوع لا يكون تدليساً مطلقاً ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يسمى أحداً من الصحابة مدلساً وإنما التدليس المطلق أن يسقط اسم من

رواه له ويروى عن راوى الأصل على قصد الترويح بملو الإسناد ، فإن هذا القصد غير محمود ، فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين بإسقاط تطويل الإسناد عنهم ، أو على قصد التأكيد بالمزم على أنه قول رسول الله عليه السلام قطعاً فهذا لا بأس به ، وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع . وتجوز الرواية عن أشهر بهذا الفعل إذا علم أنه لا يدل على إلا فيما سمعه عن ثقة ، فأما إذا كان يروى عن ليس بثقة ويدل على هذه الصفة لا تجوز الرواية عنه بعد ما اشتهر بالتدليس .

واختلف العلماء فى فصل من هذا الجنس وهو أن الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا ، فالذهب عندنا أنه لا يفهم من هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله عليه السلام أو أنه سنة رسول الله . وقال الشافعى فى القديم : ينصرف إلى ذلك عند الإطلاق ، وفى الجديد قال : لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء ، حتى قال فى كل موضع قال مالك رحمه الله السنة يبلدنا كذا : فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو كان عريفاً بالمدينة ، وعلى قوله القديم أخذ بقول سعيد بن المسيب رضى الله عنه فى العاصم عن النخعي أنه يفرق بينه وبين امرأته لأنه حمل قول سعيد السنة ، على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك أخذ بقوله فى أن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فى السنة ، فحمل ذلك على سنة رسول الله عليه السلام . ولم نأخذ نحن بذلك لأننا علمنا أن مراده سنة زيد ، ورجحنا قول على وعبد الله رضى الله عنهما على قول زيد رضى الله عنه بالقياس الصحيح . وحججنا فى ذلك أن الأمر والنهى يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه ؛ قال تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وعند الإطلاق لا يثبت إلا أدنى السكال ؛ ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله فى كتابه نصاً فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصاً لاحتمال أن يكون الأمر غيره ممن يجب متابعتة . وكذلك السنة ، فقد قال عليه السلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى» وقال عليه السلام : «من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فمليه وزرها
ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة
سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه على ما قال عمر لُصبي بن معبد :
هديت لسنة نبيك . وقال عقبة بن عامر رضى الله عنه : ثلاث ساعات نهانا رسول الله
عليه السلام أن نصلي فيهن . وقال صفوان بن عسال رضى الله عنه : « أمرنا
رسول الله عليه السلام إذا كنا سَفَرًا أن لا نزرع خفافنا ثلاثة أيام
وليالها » الحديث . فهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم
الإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا ، ومع الاحتمال لا يثبت
التميين بغير دليل .

تم بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الأول من أصول الإمام السرخسى
ويليه الجزء الثانى ، وأوله : « فصل فى الخبر بلحقه التكذيب
من جهة الراوى أو من جهة غيره »

فهرس

مضامين الجزء الأول من أصول السرخسي وأبوابه

صفحة

٢٢	الحجة في أن صيغة الأمر لا توجب التكرار
٢٦	فصل في بيان موجب الأمر في حكم الوقت ...
٢٦	الأمر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به ...
	مذهب السرخسي في أداء الأمور بالفور وحجته
٢٦	في ذلك وحجة المصنف عليه ...
	بحث أداء الحج إذا وجب بالفور أو بالتأخير
٢٨	والاختلاف فيه مع حجة القولين ...
	فأما النوع الثاني وهو الموقت فهو على
٣٠	ثلاثة أقسام
	مضى ما نقل من محمد بن شعاع أن الصلاة تجب
٣١	بأول جزء من الوقت وجوبا موسما ...
	مذهب مشائخنا العراقيين أن الوجوب لا يثبت
	في أول الوقت وإنما يتعلق بآخر الوقت
	واختلافهم في صفة المؤدى في أول
٣١	الوقت مع حججهم
	قول الإمام الشافعي لما تقرر الوجوب لزمه
	الأداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد
٣٢	ذلك بعارض وحجة مخالفه في ذلك ...
	النائم والمقيد عليه في جميع الوقت يثبت حكم
٣٣	الوجوب في حقهما
	انتقال السببية من أول جزء إلى ما بعده إذا لم
	يؤد فيه الواجب وهكذا إلى أن يفوت
٣٣	الوقت
	الفرق بين أداء عصر اليوم إذا تغيرت الشمس
٣٤	وأداء عصر الأسس
	إذا أسلم بعد ما حرت الشمس ولم يصل ثم أداها
٣٤	في اليوم الثاني بعد ما حرت فانه لا يجوز ...
٣٥	ومن حكم هذا الوقت أن التمين لا يثبت بقوله
٣٥	ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه

صفحة

٣	مقدمة الكتاب لرئيس اللجنة ...
٤	تحقيق اسم الكتاب ونسخه ...
٤	ترجمة الإمام السرخسي
٩	خطبة المصنف
١٠	سبب تصنيف الكتاب وما صنف له ...
١١	باب الأمر
١١	تعريف الأمر
	الاختلاف في إطلاق الأمر على الفعل والحجج
١١	في ذلك
	استعمال الأمر في معان متعددة مجازا والفرق
١٣	بين الحقيقة والمجاز في ذلك ...
	فصل في بيان موجب الأمر الذي يذكر في
١٤	مقدمة هذا الفصل
١٤	صيغة الأمر لتستعمل على سبعة أوجه ...
	اختلاف العلماء فيما هو للإباحة أو الإرشاد
	أو التندب هل هو أمر حقيقة وحججهم
١٤	في ذلك
١٥	السلام في موجب الأمر
	من أمر من تلزمه طاعته فامتنع كان ملما
١٦	مما تباه
١٧	وأما الذين قالوا موجبه الإباحة ...
	والذين قالوا بالتندب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب
١٧	الأمور به
١٨	ثم الأمر يطلب للأمور بأكد الوجوه ...
١٩	ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الخطر ...
	فصل في بيان مقتضى مطلق الأمر في حكم
٢٠	التكرار
	الأمر المطلق بالشرط أو المقيد بالوصف هل
٢١	يتكرر بتكرار الشرط والوصف ...

صفحة

من دفع إلى خياط ثوبا ليخيطه في ذلك اليوم
فإنه لا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر في
ذلك اليوم ... ٣٥
ومن حكمه أن لا يتأدى إلا بالنية ... ٣٦
ومن حكمه اشتراط النية فيه ... ٣٦
وأما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معيارا له ... ٣٦
اختلاف الإمام وصاحبه هل للسافر أن يصوم
غير رمضان ... ٣٦
فأما المريض إذا صام عن غير رمضان كان صومه
عن رمضان بالاتفاق ... ٣٧
قول الإمام زفر إن صوم رمضان لا يسع فيه
غيره وإن نوى غيره يقع عنه ودلائله
والجواب عنها ... ٣٧
قول الإمام الشافعي في تعيين نية الصوم أصلا
ووصفا ودلائله والجواب عنها ... ٣٨
وأما القسم الثالث وهو المشكل فوقت الحج ... ٤٢
ثم يترتب على ما قلنا صحة الأداء ووجوب
التحجيل ... ٤٢
ومن حكمه لزومه الأداء بالتمكن منه مفوتا
بالموت بخلاف الصلاة ... ٤٣
ومن حكمه أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل
وخلاف الإمام الشافعي في ذلك ودلائله
والاحتجاج عليه من المصنف ... ٤٣
ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج ... ٤٤
فصل في بيان حكم الواجب بالأمر ... ٤٤
وهو نومان أداء وقضاء ... ٤٤
اختلف مشائخنا في سبب القضاء ... ٤٥
من استأجر أخيراً في وقت معلوم لعمل فضى
ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل
أن قوما لو فاتتهم صلاة من صلاة النهار
ففضوها بالجماعة لم يجهر إمامهم بخلاف
فائنة الليل فإنه يجهر بها . وكذا صلاة
السفر تقضى في الحضر ركعتين وصلاة
الحضر تقضى في السفر أربعا ... ٤٦
من فاتته الجمعة لم يقضها بعد الوقت ... ٤٧
الأداء الموقت. وفيه الموقت وهو ثلاثة أنواع
كامل وقاصر وأداء يشبه القضاء ... ٤٨

صفحة

مسافر اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ
ونوى الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى
مصره وتوسأ وفرغ إمامه صلى أربعا وإن
كان بعد فراغه صلى ركعتين ولو كان مسبوفا
صلى أربعا في الوجهين ... ٤٩
أما القضاء فهو نومان بمثل معقول وبمثل غير
معقول ... ٤٩
إن نقصان الذي يتمكن في الصلاة بترك
الاعتدال في الأركان لا يضمن بقى سوى
الاثم لأنه ليس لذلك الوصف الخ ... ٥٠
من له مائتا درهم جياذ فأدى زكاتها خمسة زبوا
لا يلزمه شيء آخر عندهما خلافا لمحمد ... ٥٠
رمى الجمار يسقط بمضى الوقت ... ٥٠
فإن قيل جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة
بالتفاس على الصوم وهو غير معقول للمنى ... ٥٠
الأضحية إذا فات وقتها ... ٥٠
مسألة إذا أدرك الإمام في الركوع لا يكبر عند أبي
يوسف ويكبر عندهما ... ٥٢
مسألة ترك العاتمة في الأولين وسورة وأدائها
في الآخرين وتفصيلها مع الدليل ... ٥٢
هذه الأقسام أى أقسام الأداء والقضاء تتحقق
في حقوق العباد أيضاً مع الأمثلة ... ٥٢
لو اشترى عبداً ثم قال البائع له أعتق عبدي
هذا وأشار إلى البيع فأعتقه المشتري وهو
لا يلزمه فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مفرورا
ومن الأداء التام تسليم المسلم فيه وبدل الصرف ... ٥٣
أما الأداء القاصر مع مثاله ... ٥٣
ومن الأداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس
مال السلم إذا كان زيوا ... ٥٤
ومن الأداء الذى هو بمنزلة القضاء حكما ... ٥٥
أما القضاء بمثل معقول فيبانه في ضمان ... ٥٥
الغصب والتلفات ... ٥٥
إن غصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء
مستحق عليه ولو مات في يده لم يضمن شيئاً ... ٥٦
بحث ضمان المنافع وعنده إذا أتلقت بالمدوان ... ٥٦
إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله قبل البرء
يتخير الولي ... ٥٧

صفحة

بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقى
 من الوقت هل يلزمهم الأداء ... ٦٧
 إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر
 لا يسقط عنه الواجب بذلك ... ٦٨
 الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء
 بخلاف الاستهلاك ... ٦٨
 يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الأداء وكذلك
 الخارج ... ٦٩
 لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج
 وكذلك الزكاة لا تسقط بالموت في
 أحكام الآخرة ... ٦٩
 لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه
 من الدين ... ٧١
 فصل في بيان موجب الأمر في حق الكفار
 من أنكر شيئاً من الفرائع فقد أبطل قول
 لا إله إلا الله ... ٧٣
 ما قيل في تفسير قوله تعالى لم نك من المصلين
 المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي
 تركها في حال الردة عندنا ... ٧٥
 إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق يصل
 ثانياً عندنا ... ٧٥
 البحث والإيرادات في أن الكفار هل هم
 مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أم
 بالإيمان فقط ... ٧٦
 باب النهي ... ٧٨
 موجب النهي شرعاً ومقتضاه ... ٧٨
 المنهى عنه في صفة القبح قسمان قبيح لعينه
 وقبح لغيره ... ٨٠
 بيان القسم الأول وحكمه . وبيان الثاني
 ونظائره وحكمه ... ٨٠
 أما النوع الثالث فبيانه الخ ... ٨١
 ما يكون من الأفعال التي يتحقق حسا من هذا
 النوع ملحق بالقسم الأول ... ٨١
 واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من المقود
 والعبادات هل فيها تقرير المشروع أم
 انتساخ النهي عنه ... ٨٢

صفحة

فأما القضاء بمثل غير معقول ... ٥٧
 لو قتل من عليه القصاص لإنسان آخر لا يضمن
 لمن له القصاص وكذلك قتل زوجة لإنسان
 لا يضمن للزوج شيئاً ... ٥٨
 أمثلة لإتلاف المنافع التي لا مثل لها صورة
 ولا معنى ... ٥٨
 شهوة الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا
 يضمنون نصف الصداق ... ٥٩
 ومن القضاء الذي هو في حكم الأداء ما إذا
 تزوج امرأة على عبد بغير عينه ... ٥٩
 فصل في بيان مقتضى الأمر في صفة الحسن
 للأمور به ... ٦٠
 أنواع حسن الأمور به ... ٦٠
 مثال النوع الأول الإيمان بالله تعالى والصلاة
 وما يشبه هذا النوع الزكاة والصوم والحج ... ٦١
 حكم النوع الأول ... ٦١
 بيان القسم الثاني ... ٦١
 بحث النية في الوضوء وعدها ... ٦٢
 وبيان النوع الآخر وحكمه ... ٦٢
 عند إطلاق الأمر ثبت حسن الأمور به إيمنه
 اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً
 للأمور به ... ٦٣
 إذا توشأ بقاء نجس جازت صلاته ما لم يعلم ... ٦٣
 عند أبي بكر الرازي صفة الجواز بالأمر
 المطلق يتناول المسكروه أيضاً ... ٦٤
 ثم تكلم مشائخنا فيما إذا أنعم صفة الوجوب
 للأمور هل تبقى صفة الجواز أم لا ... ٦٤
 البحث في حديث من حلف على يمين فرأى
 غيرها خيراً منها فليكفر بيمينه ثم ليأت
 بالذي هو خير ... ٦٤
 الصحيح المقيم إذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة
 فصل في بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء
 اللازم بالأمر ... ٦٥
 بحث القدرة لأداء الواجب بالأمر وأنواعها
 إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق
 المجنون أو ظهرت الحائض في آخر الوقت ... ٦٥

حجة الإمام الشافعي لا تتساخ المنى عنه بعد
المنى ونظائره من الفروقات وجوابه
عما ورد على مذهبه ... ٨٢
حجتنا لأن المنى عنه يبقى مشروعا إذا كان
القبح فيه لغیر عينه ونظائر مذهبتنا من
الأحكام والمسائل ... ٨٥
الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت
اقتضاء الشهوة عادة ... ٨٨
الفرق بين البيع الفاسد والنسكاح الفاسد
البيع بالميتة والدم وبيع جلد الميتة لا يتعقد
أصلا ... ٩١
جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه ٩٢
فصل في بيان حكم الأمر والمنى في إصدارها ✓ ٩٤
أما بيان حكم الأصم في ضده وفيه ثلاثة
أقوال مع بيان كل قول وحجته ورد
ما لم يختر منها ... ٩٤
حكم المنى في ضده كالأصم ... ٩٦
أمثلة ضد ما نهى عنه ... ٩٨
من سجد في صلاته على مكان نجس ثم على
مكان طاهر جازت صلاته عند أبي يوسف
ولا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد مع
حججه ... ٩٨
ومنها مسألة ترك القراءة في إحدى ركعتي
النفل أو الشفع كله اختلفوا فيها بثلاثة
أقوال مع حجة كل قول ... ٩٨
فصل في بيان أسباب الشرائع ... ١٠٠
مسألة الصلاة إذا فاتت بالنوم أو الإغماء
أو الجنون وكذلك الصوم إذا أغشى
عليه فيه أوجز وكذلك الزكاة على
الصبي والجنون وكذلك العشر وصدقة
الفطر عليهما والاختلاف فيها وما يتوجه
عليهما من حقوق العباد كصدقات الزوجة
وعتق القريب ... ١٠١
تكرار الوجوب بتكرار الأسباب دون
الأمر ... ١٠١

وجوب الإيمان بإيجاب الله وسببه في الظاهر
الآيات الدالة على حدث العالم ... ١٠٢
إيمان العبي الماقل صحيح والدليل عليه ... ١٠٢
الصلاة واجبة بإيجاب الله وسببها الوقت ١٠٢
سبب وجوب الصوم شهود الشهر ... ١٠٣
سبب وجوب الحج البيت ... ١٠٥
سبب وجوب الطهارة الصلاة والحدث شرط
وجوب الأداء ... ١٠٦
سبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون
نصابا تاميا ... ١٠٦
سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم النفي
رأس يوفيه ... ١٠٧
سبب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة
النماء وسبب الحراج الأرض النامية
باعتبار التمسك من طاب النماء بالزراعة ١٠٨
سبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة
معلومة ... ١٠٨
علة وجوب الجزية ... ١٠٩
سبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه .. ١٠٩
سبب وجوب السكفارات ... ١٠٩
سبب المشروع من المعاملات تملق البقاء
المقدور بتعاطيها ... ١٠٩
فصل في بيان المشروعات من العبادات
وأحكامها ... ١١٠
المشروعات أربعة أنواع - تعريف الفرض
وحكمه وأمثله تعريف الواجب وحكمه
ونظائره ... ١١٠
استخفاف أمر الشارع كفر ... ١١١
بحث خبر الواحد وظنيته وعدم الزيادة به
على النص ... ١١٢
حكاية ما حرى بين يوسف بن خالد السدقي
وبين أبي حنيفة في قوله إن الوتر
واجب ... ١١٢
تعريف السنة وحكمها ونظائرها وأقسامها ١١٢
السنة إذا كانت من أعلام الدين كانت بمنزلة
الواجب ... ١١٤

صفحة

الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد
بالرد كالعقود عن القصاص ، وكذلك إذا
لم يكن فيه معنى المداية لا يرتد بالرد
ولا يتوقف بالقبول كالإطلاق والإسقاط
الشفعة ١٢٢
تخيير المالك بين الأنواع الثلاثة في الكفارة
ليحصل المكفر الرفق ... ١٢٣
من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو
معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام
وبين صوم سنة ١٢٤
معنى تخيير سيد ناموسي فيما التزمه من الصداق
بين الأقل والأكثر ... ١٢٤
باب أسماء صيغة الخطاب في تناول المسميات
وأحكامها ١٢٤
الأسماء أربعة: الخاص ، العام ، والمشارك ،
والمؤول ١٢٤
بحث الخاص من صفته حكمه وأنواعه ... ١٢٤
بحث العام من صفته ... ١٢٥
المشارك صفته وحكمه ونظائره ... ١٢٦
الفرق بين المشترك والمجمل ... ١٢٦
أما المؤول وهو خلاف المجمل وهو يحتاج
إلى البيان وهو تفسيره ... ١٢٧
قول المعتزلة كل مجتهد مصيب لما هو الحق
حقيقة خطأ ١٢٧
الاجتهاد عبارة عن غالب الرأي ... ١٢٧
فصل في بيان حكم الخاص ... ١٢٨
البحث في قوله تعالى «والسارق والسارقة»
في خصوصية السرقة والزيادة عليها بخبر
الواحد ١٢٩
نظائر الخاص من (أن تبتغوا بأموالكم)
و (قد هدانا ما فرضنا عليهم في أزواجهم)
و (فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى
تنكح) و (فإن طلقها) ... ١٢٩
فصل في بيان حكم العام ... ١٣٢
حكم العام مع نظائره ... ١٣٢

صفحة

قول الصحابي أمرنا بكذا لا يقتضى مطلقه
أن يكون الأمر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ١١٥
تعريف النافلة والتطوع وحكمهما ... ١١٥
لزوم الفعل بالشروع فيه ... ١١٥
فصل في بيان العزيمة والرخصة ... ١١٦
تعريف العزيمة والرخصة ... ١١٧
الرخصة قسمان حقيقة وبجاز وكل منهما
نوعان ١١٧
النوع الأول ما استبيح مع قيام
السبب المحرم كإجراء كلمة الكفر على
اللسان بمنذر الإكراه وترك الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر عند
خوف القتل ١١٨
إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من
المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم
حتى يقتل لا يسه الإقدام ... ١١٨
من أمثلة الرخصة تناول مال الغير المضطر
ولإباحة إنلاف مال الغير وإباحة الإفطار
في رمضان للمسكره وإباحة الإقدام على
الجنابة على الصيد المحرم ... ١١٨
النوع الثاني ما استبيح مع قيام السبب المحرم
موجباً لحكمه ١١٩
على المرء أن يتحرز عن قتل نفسه .. ١٢٠
بيان النوع الثالث في الإصر والأغلال التي
كانت على من قبلنا ... ١٢٠
بيان النوع الرابع ما يستباح بتسبب
الخروج السبب من أن يكون موجباً
للعلم مع بقاءه مشروعاً في الجملة ... ١٢٠
بيان هذا النوع في فصول ... ١٢١
من امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه
يكون آثماً ١٢١
لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً في
سفره ١٢٢

صفحة

١٦٥	المفسر والمحكم وحكمهما
١٦٧	الحق وحكمه وبيانه
١٦٨	المجمل وتعريفه وحكمه وبيانه
١٦٩	المتشابه وتعريفه وحكمه وبيانه
	رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق
	معلوم ثابت بالنسب متشابه فيما يرجع
١٧٠	إلى كيفية الرؤية والجهة
١٧٠	الاعتزلة معطلة بانسكارهم صفات الله تعالى
١٧٠	فصل في بيان الحقيقة والمجاز
١٧٠	تعريف الحقيقة والمجاز
١٧١	حكم الحقيقة والمجاز وبيانها
	من أحكام الحقيقة والمجاز أنها لا يجتمعان
١٧٣	في لفظ واحد في حالة واحدة
١٧٣	أوصى لمواليه وله موال وموال موال
	لو استأن على بنه يدخل فيه بنوه وبنو بنه
	ولو استأن على مواله وهو ممن
	لاولاء عليه يدخل في الأمان مواله
	وموالى مواله وسواهما من النظائر
	مما يعلم بظاهره الجمع بين الحقيقة والمجاز
١٧٤	والجواب عن الاشكال
١٧٥	الفرق في الحكم بين الفعل الممتد وغير الممتد
١٧٧	طريق معرفة الحقيقة والمجاز
١٧٨	بيان طريق الاستتارة
١٨٤	من أحكام هذا الفصل
	الأصل أن المجاز خاف عن الحقيقة في إيجاب
	الحكم عندهما وعند أبي حنيفة خلف
	عن الحقيقة في التكلم به ويتفرع على هذا
١٨٤	الأصل مسائل
١٨٧	فصل في بيان الصريح والسكناية
١٨٨	حكم السكناية
	أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة
١٨٩	اعتدى وقال لحفصة اعتدى ثم راجعهما
١٨٩	الأصل في الكلام الصريح
	فصل في بيان جملة ما تترك به الحقيقة ، وهي
	خمسة أنواع: النوع الأول منها أن تترك
١٩٠	الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا

صفحة

١٣٣	ترجيح العام على الخاص في العمل به
	أكثر مشايخنا على أن تخصيص العام بخبر
	الواحد والقياس لا يجوز مع نظائر
١٣٣	هذه القاعدة
١٣٤	حجة الواقفين في العام
١٣٤	حجة الذين قالوا بأخص خصوص العام
١٣٥	الحجة لعامة الفقهاء
	لإقامة السبب الظاهر مقام الحقيقة التي لا يتوصل
	إليها إلا بمجرد وهذا أصل كبير في الفقه
١٤٠	وصل في بيان حكم العام إذا خصص منه شيء
١٤٤	في تخصيص العام للعلماء أقوال أربعة مع
١٤٤	تفصيل كل قول ودليله
١٤٩	بيان هذه الأصول من القروع
١٥١	فصل في بيان ألفاظ العموم
١٥١	أنواع ألفاظ العموم وتعريفها
	بحث دخول اللام على الجمع وبطلان جمعيته
١٥٣	وصيرورته جنسا
١٥٤	ألفاظ العموم
١٥٨	بحث النكرة
١٥٩	للمنكر إذا أعيد منسكرا
	النكرة في موضع الذي تعم وفي موضع الإثبات
١٦٠	نخص
	من الدلائل على التعميم في النكرة إلحاق
١٦١	وصف عام بها
١٦١	من جنس النكرة كلمة أى
	الفرق بين قوله أى عبيدى ضربته وأى
١٦١	عبيدى ضربك
١٦٢	فصل وأما حكم المشترك
١٦٣	وأما حكم المؤول
	باب أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء
١٦٣	وأحكامها
	هذه الأسماء أربعة: الظاهر والنس والمفسر
	والمحكم ، وأضدادها الحقى والمشكى
١٦٣	والمجمل والمتشابه
١٦٣	الظاهر — تعريفه وحكمه ونظائره
١٦٤	النس — تعريفه وحكمه ونظائره

صفحة

٢١١	فصل وأما لسن فهو للاستدراك بعد النفي
٢١١	مسائل متعددة من الجامع تنفرع على لسن
	فصل وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو
٢١٣	فعلين وموجها تناول أحد المذكورين
	مذهب الإمام مالك في حد قضاة الطريق
	التخيير بين القتل والصلب والقطع
٢١٥	والنفي
	الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على
٢١٦	البعض
٢١٨	فصل وأما حتى فهي للغاية
	في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر
٢٢٠	المعنى الصالح للاستعارة
٢٢٠	قول محمد حجة في اللغة
٢٢٠	فصل وأما لى فهي لانتها الغاية
	بحث دخول الغايات وعدمها تحت المقيادونفرع
٢٢٠	المسائل عليه
٢٢١	فصل أما على فهو للالزام ثم يستعمل للشرط
	الشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله
٢٢٢	أجزاء
	فصل وكلمة من للتبويض وقد تكون لا ابتداء
	الغاية وقد تكون للتمييز وقد تكون
٢٢٢	بمعنى الرباء وقد تكون صلة
	فصل أما في فهي للظرف ثم الظرف أنواع
	ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان
٢٢٣	وظرف الفعل
٢٢٣	أما ظرف الزمان فبيانه الخ
٢٢٤	أما ظرف المكان فبيانه في قوله الخ
	العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم يقال علم
	أبى حنيفة ويقول الرجل اللهم اغفر لنا
٢٢٥	علمك فينا
	ومن هذا الجنس أسماء الظروف وهي مع
٢٢٥	وقبل وبعد وعند
٢٢٥	فأما مع المقارنة حقيقة
٢٢٥	وأما قبل فهي للتقديم
٢٢٦	وأما بعد فهي للترتيب والتأخير
٢٢٦	وأما عند فهي للحضرة

صفحة

١٩١	بيان النوع الثاني وهو دلالة اللفظ ..
١٩٢	بيان النوع الثالث وهو سياق النظم ..
	بيان النوع الرابع ، وهو دلالة من وصف
١٩٣	المسكلم
	بيان النوع الخامس : ما ترك حقيقته في
١٩٤	محل الكلام
	فيكون هذا بمنزلة المشترك الذي لا عموم له
	فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز
	والفساد إلا بدليل يقتضيه فيصير
١٩٤	كالقول حيثئذ
	المراقبون من مشايخنا يزعمون أنه لا عموم
١٩٥	للمنصوص الموجبة لتحريم الأعيان ..
١٩٦	فصل في إثبات طريق المراد بمطلق الكلام
	وذلك يكون بطريقتين : التأمل في محل الكلام
١٩٦	والتأمل في صيغة الكلام
١٩٦	بيان التأمل في المحل
١٩٦	المراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له
١٩٧	وبيان الدلالة من صيغة الكلام
١٩٧	تعريف اللفظ من الأعيان
١٩٧	المراد من العقد في قوله تعالى بما عقدتم الأيمان
١٩٨	تفسير القروء في قوله تعالى «ثلاثة قروء»
١٩٩	البحث في لفظ التكاح وتفسيره
١٩٩	اللفظ إذا تمذر حله على الحقيقة يحمل على المجاز
١٩٩	مثال الحقيقة المهجورة عرفاً أو شرعاً
٢٠٠	باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه
٢٠٠	حروف المطف، الواو : وهو للمطف
	المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح
٢٠١	من غير ترتيب ولا قران
٢٠٤	مذهب الفراء في الواو
	فصل وأما الماء فهو للمطف وموجبه التعقيب
٢٠٧	بصفة الوصل
	فصل وأما حرف ثم فهو للمطف على وجه
	التعقيب ، الاختلاف بين الإمام وصاحبيه
٢٠٩	في تفسير التراخي الذي وضع له ثم
٢١٠	قد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً
٢١٠	فصل وأما حرف بل فهو لتدراك القطع

صفحة

باب بيان الأحكام الثابتة بظواهر النص دون
القياس والرأى ٢٣٦
هذه الأقسام تنقسم أربعة أقسام : الثابت
بعبارة النص وإشارته ودلالته ومقتضاه ٢٣٦
الثابت بعبارة النص وإشارته وبيان
هذين النوعين ٢٣٦
منه ما يوجب علما ومنه ما لا يكون موجبا
للعلم ٢٣٧
من ذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ٢٣٧
ومن ذلك قوله تعالى « وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ... ٢٣٧
ومن ذلك قوله تعالى « وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط
الأسود » الآية ٢٣٨
ومن ذلك قوله تعالى « فسكفارتهم إطعام
عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون
أهلبيكم أو كسوتهم » ... ٢٣٨
قوله صلى الله عليه وسلم « أغزوهم عن
المسألة في مثل هذا اليوم » بحث شاف
على أحكام الفطرة ٢٤٠
الثابت بدلالة النص ومثال ما قلنا في قوله
تعالى « فلا تقل لها أب ولا تنهرها » ٢٤١
ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما
أوجب الكفارة على الأعرابي
بجنايته المعلومة أوجبنا على المرأة أيضا
وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشرب
الكفارة أيضا بدلالة النص لا بالقياس ٢٤٤
ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام للذي
أكل ناسيا : « إن الله أطعمك وسفأك
فتم على صومك » ٢٤٥
ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء
على المفطر في رمضان بعذر أوجبنا
على المفطر بغير عذر ٢٤٦
النوع الرابع هو المقتضى ٢٤٨
عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى من
الثابت بالمقتضى ٢٤٨

صفحة

من هذا الجنس حروف الاستثناء والحقيقة
فيها إلا وغير ٢٢٦
سوى تستعمل للاستثناء ٢٢٧
فصل وأما الباء فهي للاتصاف ٢٢٧
بحث مسح الرأس في الوضوء واختلاف
الأئمة في تحديده مع دلائلهم ... ٢٢٨
من هذا الفصل حروف القسم والأصل
فيها الباء ٢٢٩
قد تستعار الواو مكان الباء والفرق بين
استعمالهما ٢٢٩
النساء تستعمل أيضا في صلة القسم والفرق
بين الناء والواو ٢٣٠
مع حذف حروف القسم يستقيم القسم أيضا
لاعتبار معنى التخفيف والتوسعة ... ٢٣٠
مما هو بمعنى القسم أيم الله ٢٣٠
مما يؤدي إلى معنى القسم قوله لعمر الله —
اشتقاقه وتوضيحه ٢٣١
من ذلك حروف الشرط وهي إن إذا
وإذا ما متى متى ما وكذا ومن وما ٢٣١
باعتبار أصل الوضع حرف الشرط على
المخلص إن ٢٣١
حكم الشرط امتناع ثبوت الحكم بالعلة
أصلا مالم يبطل التعليق بوجود الشرط ٢٣١
إذا تستعمل للوقت تارة وللشرط
تارة ٢٣١
متى للوقت ٢٣٣
مما هو في معنى الشرط لو ٢٣٣
لولا بمعنى الاستثناء ٢٣٣
كيف للسؤال عن الحال ٢٣٤
كم اسم لعدد الواقع ٢٣٤
أين وحيث عبارة عن المكان ٢٣٤
فصل أن اللفظ بعلامة المذكور ما حكمه
فالذهب عندنا أنه يتناول المذكور والإناث
ولا يتناول الإناث المفردات وإن ذكر
بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة ٢٣٤

صفحة

اختلاف الإمام وصاحبيه في تجويز الصلاة
 بآية أو ثلاث آيات ... ٢٨٠ ...
 البحث في كتابة التسمية في مبدأ الفاعلة
 ومبدأ كل سورة هل هي آية أم لا ٢٨٠ ...
 بحث جواز الصلاة وعدمها بغير نظم القرآن ٢٨١ ...
 فصل في بيان حد التواتر من الأخبار
 وموجبها ... ٢٨٢ ...
 ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة
 أصلاً ولا يقع العلم به وهذا قول فريق
 ممن ينكر رسالة المرسلين ... ٢٨٣ ...
 ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر
 علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ... ٢٨٤ ...
 بحث تواتر النصارى واليهود على قتل سيدنا
 عيسى عليه السلام وصلبه ... ٢٨٤ ...
 بحث نقل المجوس معجزات زرادشت .. ٢٨٤ ...
 المذهب عند علمائنا أن الثابت بالتواتر من
 الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة ٢٩١ ...
 ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرح أحاد
 الأصل من الأخبار وهو المصهور من
 الأخبار ... ٢٩١ ...
 قسم عيسى بن أبان المشهور إلى ثلاثة أقسام ٢٩٣ ...
 وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على
 العامل به ... ٢٩٤ ...
 ليس لما يتعقد به التواتر حد معلوم من
 حيث العدد ... ٢٩٤ ...
 فصل في بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم ٢٩٥ ...
 دلائل حجية إجماع هذه الأمة من الكتاب
 والسنة ... ٢٩٦ ...
 خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولكن امتنع ثبوت
 العلم به لشبهة في النقل ... ٣٩٨ ...
 ثم الكلام بعد هذا في سبب الإجماع وركنه
 وأهلية منه يتعقد به الإجماع ... ٣٠٠ ...
 فصل السبب ... ٣٠١ ...
 فصل الركن — ركن الإجماع نوعان العزيمة
 والرخصة ... ٣٠٣ ...

صفحة

لا عموم للمقتضى ... ٢٤٨ ...
 من الحق المخدوف بالمقتضى فليس بمصيب ٢٥١ ...
 الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
 بخلاف إشارة النص فإنه يحتمل التخصيص ٢٥٤ ...
 فصل في الوجوه الفاسدة منها أن التخصيص
 على الشيء يوجب التخصيص ... ٢٥٥ ...
 ومنها أن التخصيص على وصف في المسمى
 لإيجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم
 عند عدم ذلك الوصف ... ٢٥٦ ...
 ومنها أن الحكم متى تعلّق بشرط بالنص
 فبعد الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب
 انعدام الحكم عند انعدام الشرط الخ ٢٦٠ ...
 المفارقة بين الشرط والعلة ... ٢٦١ ...
 الواجبات تضاف إلى أسبابها ... ٢٦١ ...
 بحث الحكم المعلق بالشرط ... ٢٦٥ ...
 قول الإمام الشافعي إن المطلق محمول على
 القيد والجواب عنه ... ٢٦٧ ...
 ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله إن
 الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
 والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده ٢٧١ ...
 ومن هذه الجملة قول بعض العلماء إن العام
 يختص بسببه وعندنا يكون هذا على
 أربعة أوجه ... ٢٧١ ...
 ومن هذه الجملة تخصيص العام بفرض المتكلم
 ومن ذلك ما قاله بعض الأحداث من الفقهاء
 إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم ٢٧٣ ...
 ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة ٢٧٦ ...
 باب الحجة الشرعية وأحكامها ... ٢٧٧ ...
 تحقيق الحجة والبيئة والبرهان والآية والدليل
 والشاهد لفظاً وعرفاً ... ٢٧٧ ...
 الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة الكتاب
 والسنة والإجماع والرابع القياس ، وهي
 تنقسم قسمين موجب للعلم قطعا ، ومجوز
 غير موجب للعلم ... ٢٧٩ ...
 فصل في بيان الكتاب وكونه حجة ... ٢٧٩ ...

صفحة

بحث جواز صدور الحظا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعدم تقريره عليه
في باب الدين ٣١٨
باب الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بها ٣٢١
في خبر الواحد ثلاث فرق : فريق يقول
هو حجة للعمل به ولا يثبت به علم اليقين
وهو قول فقهاء الأمصار ، وفريق يقول
خبر الواحد لا يكون حجة في الدين
أصلا ، وقال بعض أهل الحديث يثبت به
علم اليقين ٣٢١
استدلال الفريق الثاني ٣٢١
حجتنا على هذا الفريق — تحقيق لفظ
الفرقة والطائفة ٣٢٢
العامي إذا سأل المفتي حادثته فأفتى بشيء
يلزمه العمل به ٣٢٨
إن العمل بخبر المخبر في المعاملات جائز عدلا
كان أو فاسقا إذا وقع في قلبه أنه صادق ٣٢٨
وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم
ما حكي عن النظام في خبر الواحد ورده ٣٣٠
أما من شرط عدد الشهادة استدلل فيه
بالنصوص الواردة في باب الشهادات الخ ٣٣١
في الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل
واحد وفي الأخبار الرجال والنساء سواء ٣٣٢
إن سيدنا عليا كان لا يقبل رواية الأعراب
وكان يحلف الراوي إذا روى له حديثا
إلا أبا بكر الصديق ٣٣٢
لا اختصاص في باب الأخبار بلفظ الشهادة
ولا بمجلس القضاء وأن الشهادات
تخص بذلك ٢٣٣
فصل في بيان أقسام ما يكون خبر الواحد
فيه حجة ٣٣٣
هذه أربعة أقسام أحدها أحكام الشرع التي
هي فروع الدين فما يحتمل التسخ والتبديل ٣٣٣
وهي نوعان ما لا يندري بالشبهات كالعبادات
وغيرها ، وما يندري بالشبهات ... ٣٣٣

صفحة

بحث في الإجماع السكوتي والاختلاف فيه
بين الأئمة مع حججهم ٣٠٣
من هذا الجنس ما إذا اختلفوا في حادثة على
أقوال محصورة يكون دليلا على أنه لا قول
في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال حتى
ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه ٣١٠
قال من لا يعبأ بقوله الإجماع الموجب للعلم قطعا
لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس
من موضع السكينة والصفاء والروية
وما أشبه ذلك ٣١٠
فصل الأهلية ٣١٠
قال بعض العلماء ما لم يلقوا حدا لا يتوهم عليهم
اتواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع
الموجب للعلم بانفاقهم ٣١٢
وقال بعض العلماء الإجماع الموجب للعلم لا يكون
إلا بإجماع الصحابة الخ ٣١٣
قول أبي حنيفة ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم
وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم ؛ لأنه
كان من التابعين رأى أربعة من الصحابة ١١٣
من الناس من يقول الإجماع الذي هو حجة
لإجماع أهل المدينة خاصة ٣١٤
ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لفترة
الرسول صلى الله عليه وسلم ٣١٤
أنواع السكينة لأهل البيت متفق عليه ٣١٥
فصل الشرط ٣١٥
هنا انقراض العصر ليس بشرط ... ٣١٥
كان السكينة يقول شرط الإجماع أن يجتمع
علماء العصر كلهم على حكم واحد ... ٣١٦
حكي عن أبي حازم أن الخلفاء الراشدين
إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب
للعلم ولا يمتد بخلاف من خلفهم ... ٣١٧
فصل الحكم — ذكر هشام عن محمد الفقيه
أربعة الخ مع تفسير قوله ٣١٨
ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الكتاب
والسنة في كونه مقطوعا حتى يكفر جاحده ٣١٨

صفحة

وأما ما يندرى بالشبهات فقد روى عن
أبي يوسف أن خبر الواحد فيه حجة
وهو اختيار الجصاص ... ٣٣٣
والقسم الثاني حقوق العباد ... ٣٣٤
ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال
رمضان إذا كان بالسما علة ... ٣٣٥
ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر
ومن ذلك أيضا الإخبار بالحكمة بسبب
الرضاع في ملك النكاح أو ملك الدين ... ٣٣٥
والقسم الثالث المعاملات التي تجرى بين العباد
بما لا يتعلق بها اللزوم أصلا ... ٣٣٥
والقسم الرابع ما يتعلق به اللزوم من وجه
دون وجه من المعاملات ... ٣٣٧
عبارة الرسول كعبارة المرسل ... ٣٣٧
فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة
الرواة قسمان : معروف ومجهول ، والمعروف
نوعان : من كان معروفا بلفظه ، ومن
كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط
والحفظ ولكنه قليل الفقه ... ٣٣٨
فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ
كأبي هريرة وأنس وغيرهما ... ٣٣٩
محدث أبي هريرة ومعارضة ابن عباس له
وقول أبي هريرة له يا ابن أخي إذا أتاك
الحديث فلا تضرب له الأمثال ... ٣٤٠
لما حدث أبو هريرة : ولد الزنا شر الثلاثة
عارضته أم المؤمنين سيدتنا عائشة بقوله
تعال « ولا تزوروا أزواجكم » ... ٣٤٠
قال إبراهيم النخعي كانوا يأخذون من حديث
أبي هريرة ويدعون وقال لو كان ولد
الزنا شر الثلاثة لما انتظر بأمة أن تضع
ولم يظان أن في مقالتنا ازدياد أبي هريرة
ومعاذ الله من ذلك الخ ... ٣٤١
لما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا هريرة
يروى بعض ما لا يعرف قال لتكن
عن هذا أولاً لحقك بمجال دوس ... ٣٤١

صفحة

حديث المصراة والكلام عليه بسبب خلافه
القياس الصحيح ... ٣٤١
حديث من وطئ جارية امرأته والكلام عليه
بمعارضة القياس الصحيح ... ٣٤٢
قصة تحديث ابن مسعود وأخذه البهر والفرق
وارتعاد فرائضه ... ٣٤٢
روى محمد عن أبي حنيفة أنه أخذ بقول
أنس بن مالك في مقدار الحيض ... ٣٤٢
أصحابنا ما تركوا العمل برواية غير المعروفين
بألفقه من الصحابة إلا عند الضرورة ... ٣٤٢
سبب قلة رواية الفقهاء من الصحابة ... ٣٤٢
فأما المجهول ومعنى به من يشتهر بطول
الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فروايته على خمسة أوجه ... ٣٤٢
وجه قبول ابن مسعود رواية معقل بن سنان
وعدم قبول علي روايته ... ٣٤٣
معنى قول عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا على ما فسر عيسى بن أبان ... ٣٤٤
فصل في بيان شرائط الراوي حدا
وتفسيرا وحكما ... ٣٤٥
هذه الت شرائط أربعة العقل والضبط والعدالة
والإسلام ... ٣٤٥
أما اشتراط العقل فلأن الخبر الذي يرويه
كلام منظوم الخ ... ٣٤٥
وأما الضبط فلأن قبول الخبر الخ ... ٣٤٥
وأما العدالة فلأن الكلام في خبر من هو
غير معصوم عن الكذب الخ ... ٣٤٥
فأما اشتراط الإسلام لانتفاء تهمة الكذب الخ ... ٣٤٦
وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها ... ٣٤٦
العقل لا يكون موجودا في الأدب باعتبار
أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى
يحدث شيئا فشيئا ... ٣٤٧
جعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو
البلوغ يسيرا الأمر علينا ... ٣٤٧

صفحة

فأما المشكل والمشتك فلا يجوز فيهما النقل
بالمعنى أصلاً ... ٣٥٧
فأما الجمل والمتشابه فلا يتصور نقلهما بالمعنى
وأما ما يكون من جوامع الكلام فجوز نقله
بالمعنى عند بعض مشايخنا والأصح عند
المصنف أنه لا يجوز ... ٣٥٧
فصل في بيان الضبط بالكتابة والمخط ... ٣٥٧
الكتابة نوعان تذكرة وإمام ... ٣٥٧
قال إبراهيم كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم
أبيع لهم الكتابة ... ٣٥٧
وأما النوع الثاني فهو أن لا يتذكر عند
النظر ولكنه يعتمد المخط وذلك يكون
في الحديث أو خط القاضي أو الشاهد
لا يجوز عند الإمام الاعتماد عليه في
الوجوه كلها ، وروى عن أبي يوسف
ومحمد خلاف ذلك ... ٣٥٨
فصل في بيان وجوه الانقطاع ، الانقطاع
نوعان صورة أو معنى ... ٣٥٩
بحث المرسى ... ٣٥٩
اختلف أهل الحديث في منقطع من وجه
متصل من وجه آخر ... ٣٦٤
إذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح
يفلب الجرح ... ٣٦٤
لا معارضة بين الساكت والناطق ... ٣٦٤
وأما النوع الثاني وهو الانقطاع معنى ينقسم
قسمين إما أن يكون بدليل معارض
أو نقصان في حال الراوى ... ٣٦٤
القديم الأول على أربعة أوجه ، إما أن يكون
مخالفاً لكتاب الله أو لسنة مشهورة ،
أو يكون شاذاً لم يشتهر فيما نعم به
البلوى أو أعرض عنه الأئمة في الصدر
الأول ... ٣٦٤
أما إذا كان مخالفاً لكتاب الله جل شأنه ... ٣٦٤
حديث الوضوء من مس الذكر مخالف للكتاب ... ٣٦٥
لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة
للمبتوتة لأنه مخالف للكتاب ... ٣٦٥

صفحة

صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا
كان مميزاً ... ٣٤٧
والطلاق من كل شيء يتناول الكامل منه ٣٤٨ - ٣٥١
فأما الضبط فهو عبارة عن الأخذ بالجزم ... ٣٤٨
ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن ... ٣٤٨
رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية
الفقيه ... ٣٤٩
سبب قلة رواية الصديق رضى الله عنه ... ٣٥٠
سبب قلة رواية الإمام أبي حنيفة مع أنه كان
أعلم أهل عصره بالحديث ... ٣٥٠
ذم السلف الصالح كثرة الرواية ... ٣٥٠
قال زيد بن أرقم قد كبرنا ونسينا والرواية
عن رسول الله شديد ... ٣٥٠
وأما العدالة فهي الاستقامة ، وللمدالة نوعان
ظاهرة وباطنة ... ٣٥٠
الرق والأئمة والعمى لا تقدر في العدالة
أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة ... ٣٥٢
المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل
صاحب الشرح لإياه ما لم يتبين منه
ما يزيل عدالته ... ٣٥٢
أما الإسلام فهو عبارة عن شريعتنا وهو
نوعان أيضاً ظاهر وباطن ... ٣٥٢
من استوصف الإسلام فوصفه على الإجمال
هل يكفي به ويقبل منه ... ٣٥٢
إن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما يشك عليهم
من أمر الدين فيعتمدون خبرهم ... ٣٥٤
يقبل خبر الأعمى والمحدود في القذف دون
شهادتهما ، والفرق بينهما ... ٣٥٤
فصل في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى ... ٣٥٥
الاختلاف بين العلماء في نقله بالمعنى ... ٣٥٥
تقسيم الحديث وجواز رواية المحكم منه بالمعنى
لكل من كان عالماً بوجوه اللغة ... ٣٥٦
والظاهر يجوز نقله بالمعنى لمن كان عالماً باللغة
وبفقه الشريعة ... ٣٥٦

صفحة

أما المستور ، وأما الفاسق ... ٣٧٠
وجه اعتبار خبر الفاسق في المعاملات ... ٣٧١
فأما الكافر فإنه لا تعتمد روايته في باب
الأخبار أصلاً ... ٣٧١
وأما خبر الصبي والعتوه إذا عقلا ما يقولان ... ٣٧٢
فأما المغفل والمساهل وصاحب الهوى ... ٣٧٣
من يعتقد أن الإلهام حجة موجبة للعالم لا تقبل
شهادته ... ٣٧٣
فصل في بيان أقسام الأخبار ، هذه الأقسام
أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه وخبر يحيط
العلم بكذبه ، وخبر يحتملها على السواء
وخبر يترجح فيه أحد الجانبين ... ٣٧٤
فأول أخبار الرسل ... ٣٧٤
والنوع الثاني نحو دعوى فرعون الربوبية
والنوع الثالث نحو خبر الفاسق في أمر
الدين ... ٣٧٤
والنوع الرابع نحو شهادة الفاسق ، ومن
هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية ... ٣٧٥
ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ،
وطرف الحفظ ، وطرف الأداء ... ٣٧٥
فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة ... ٣٧٥
باب الشهادة أضيّق من باب الرواية ... ٣٧٦
الوجهان الآخران الكتابة والرسالة ... ٣٧٦
الكتاب ممن بعد كالحطاب ممن حضر ... ٣٧٦
الفرق بين حديثي وأخبرني ... ٣٧٧
الإجازة والمناولة وشرط الصحة في ذلك أن
يكون ما في الكتاب معلوماً للجاز
له الخ ... ٣٧٧
إسماع الصبيان الذين لا يعيرون ولا يفهمون
نوع تبرك استجسته الناس ... ٣٧٨
من حضر مجلس السماع واشتغل بالكتابة أو لَو
أو لَو أو غفلة أو نوم فسماعه لا يصح ... ١٧٨
فأما إذا قال المحدث أحزت لك أن تروى
عني مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح
بالاتفاق ... ٣٧٨

صفحة

وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين
لأنه يخالف للكتاب من أوجه ... ٣٦٥
حضور النساء بمجالس القضاء لأداء الشهادة
خلاف العادة وقد أمرن بالقرار في
البيوت شرعاً ... ٣٦٦
حضور أهل الزمة بمجالس القضاء لأداء
الشهادة خلاف المعتاد ... ٣٦٦
الغريب من الأخبار إذا خالف السنة المشهورة
فهو منقطع في حق العمل به ... ٣٦٦
نظائر الأخبار التي وردت خلاف السنة
المشهورة ... ٣٦٧
دليل أبي يوسف ومحمد فيما خالفا فيه الإمام
من عدم جواز بيع التمر بالرطب وجوابهما
من جانب الإمام ... ٣٦٧
أصل اليدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك
عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة
المشهورة ... ٣٦٧
القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به
البولوى ويحتاج الحاس والمعام إلى معرفته
للعمل به ... ٣٦٨
علة عدم العمل بخبر الوضوء من مس الذكر
وخبر الوضوء مما مسته النار ، وخبر
الوضوء من محل المنازة ، وبخبر الجهر
بالقسمة ، وخبر رفع اليدين عند الركوع
والرفع منه ... ٣٦٨
فإن قيل : فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب
الوتر وعلى وجوب المضضة والاستنشاق
في الجنابة ... ٣٦٩
القسم الرابع وهو ما لم تجر الحاجة به
بين الصعابة مع ظهور الاختلاف بينهم
في الحكم ... ٣٦٩
لا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال
بما ليس بحجة ... ٣٦٩
وأما النوع الثاني وهو ما يبتنى على نقصان
حال الراوى فيبيان ذلك في فصول ... ٣٧٠

صفحة

٣٧٩ ... وجه فلة رواية أبي حنيفة للآثار
 ٣٧٩ ... والأداء أيضاً نوعان عزيزة ورخصة
 ٣٧٩ ... ومن نوع الرخصة التدليس ...
 اختلاف العلماء فيما إذا قالت الصحابة أمرنا
 بكذا ونهينا عن كذا ، أو السنة كذا
 هل المراد من الأمر والنهي رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أو غيره ، وكذا
 ٣٨٠ ... المراد من السنة سنته أو سنة غيره ...

صفحة

فأما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في
 أيدي الناس فلا بأس لمن نظر فيها وفهم
 وكان متقناً في ذلك أن يقول قال فلان
 كذا أو مذهب فلان كذا ... ٣٧٨ ...
 حكى أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن أسمع
 هذا كله من أبي حنيفة فقال لا ... ٣٧٨ ...
 فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان عزيزة
 ورخصة ... ٣٧٩ ...

ما احتج به المصنف أو استشهد به في هذا الكتاب

من الآيات مفسرة باللغة أو بالآثار

صفحة

فأتوا بسورة من مثله (البقرة) ... ١٤
واستفز من استطعت منهم بصوتك
(بنى إسرائيل) ... ١٤
ربنا تقبل منا (البقرة) ... ١٤
وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
(النازعات) ... ١٥
أفصيت أمرى (طه) ... ١٥
فانكحوا ما طاب لكم من النساء (النساء) ١٥
استجيبوا لله وللرسول (الأنفال) ... ١٦
فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
(الكهف) ... ١٦
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله
أمرأ (الأحزاب) ... ١٨
ومن يعص الله ورسوله (الأحزاب) ... ١٨
ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك (الأعراف) ... ١٨
ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره
(الروم) ... ١٨
إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن
فيكون (يس) ... ١٨
فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
(الجمعة) ... ١٩ - ٤٥
وإذا حللتم فاصطادوا (المائدة) ... ١٩
أحل لكم الطيبات (المائدة) ... ١٩
وأحل الله البيع (البقرة) ... ١٩
فتحرير رقبة (المجادلة) ... ٢١ - ١٥٩
ولا تظعن منهم آثماً أو كفوراً (الدهر) ٢١ - ٧٠
إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم إلى
قوة فتيمموا (المائدة) ... ٢٢
أقم الصلاة للولك الشمس (بنى إسرائيل)
... ٢٢ - ١٠١ - ١٠٣ - ١٠٤

صفحة

قوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً
كثيراً (البقرة) ... ٩
ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
(النحل) ... ٩
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين (براءة) ... ١٠
فليحذر الذين يخالفون عن أمره (النور) ١١ - ١٨
وما أمر فرعون برشيد (هود) ... ١١
وتنازعتم في الأمر (آل عمران) ... ١١
قل إن الأمر كله لله (آل عمران) ... ١١
يدبر الأمر من السماء إلى الأرض (الم السجدة) ١٣
ألا له الخلق والأمر (الأعراف) ... ١٣
حتى جاء الحق وظهر أمر الله (التوبة) ... ١٢
يتنازعون بينهم أمرهم (الكهف) ... ١٣
يتنزل الأمر بينهم (الطلاق) ... ١٣
أتى أمر الله (النحل) ... ١٣
فا أغنت عنهم آلهم التي يدعون من دون
الله من شيء (هود) ... ١٣
فذاقت وبال أمرها (الطلاق) ... ١٣
قل إن الأمر كله لله (آل عمران) ... ١٣
إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن
فيكون (يس) ... ١٣
إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن
فيكون (النحل) ... ١٣
آمنوا بالله ورسوله (الحديد) ... ١٤ - ٦٠
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة
والنور) ... ١٤ - ١٠٠
وافعلوا الخير (الحج) ... ١٤
وأحسنوا (البقرة) ... ١٤
فكلوا مما أمسكن عليكم (المائدة) ... ١٤
وأشهدوا إذا تباعتم (البقرة) ... ١٤

صفحة

ولا يرضى لعباده الكفر (الزمر) ... ٨٢
 شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
 (الثورى) ٨٢
 ولا تقربا هذه الشجرة (البقرة والأعراف) ٨٦
 والمحصات من النساء (النساء) ... ٩٠
 ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء
 (النساء) ... ٩٠ — ١٧٧
 حرمت عليكم أمهاتكم (النساء) ٩٠ — ٩١
 وحرم الربا (البقرة) ... ٩١
 ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (النور) ... ٩٢
 ثم أنشأناه خلقاً آخر (المؤمنون) ... ٩٢
 ولا تقتلوا أنفسكم (النساء) ... ٩٦
 ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في
 أرحامهن (البقرة) ... ٩٦ — ٩٧
 لا يحل لك النساء من بعد (الأحزاب) ... ٩٧
 ولا يخرجن (الطلاق) ... ٩٨
 ولا تعزموا عقدة النكاح (البقرة) ... ٩٨
 ثم آتوا الصيام إلى الليل (البقرة) ... ٩٨
 فن شهد منكم الشهر فليصمه ... ١٠٤ — ١٥٥
 والله على الناس حج البيت من استطاع إليه
 سبيلاً (آل عمران) ... ١٠٥ — ١١٣
 إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه
 (الدهر) ... ١١٠
 وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
 (الذاريات) ... ١١٠
 سورة أنزلناها وفرضناها (النور) ... ١١٠
 فإذا وجبت جنوبها (الحج) ... ١١١
 فأقرءوا ما تيسر من القرآن (المزمل) ١١٢
 فلا جناح عليهما أن يطوف بهما (البقرة) ... ١١٣
 فنمى ولم يجد له عزماً (طه) ... ١١٧
 فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل (الأحقاف) ١١٧
 ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم
 (الأعراف) ... ١٢٠
 ربنا ولا تحمل علينا إصراً (البقرة) ١٢٠
 إلا ما اضطررتم إليه (الأنعام) ... ١٢١
 ليلوكم أيكم أحسن عملاً (هود واندك) ١٢٢ — ١٦٢

صفحة

فاستبقوا الخيرات (البقرة والمائدة) ... ٢٨
 إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً
 (النساء) ٣٠
 إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها
 (النساء) ٤٤
 فإذا قضيت مناسككم (البقرة) ... ٤٥
 فعدة من أيام أخر (البقرة) ... ٤٥
 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين (البقرة) ٤٩
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسك (البقرة) ٥٠
 إن الله لا يأمر بالفحشاء (الأعراف) ... ٦٠
 أن تطهروا بيتي للطائفين (البقرة) ... ٦٢
 وثيابك فطهر (الم نشر) ... ٦٢
 ولا تصل على أحد منهم مات أبداً (التوبة) ٦٢
 أقيموا الصلاة (البقرة) ... ٦٣
 أن أعبدوني هذا صراط مستقيم (يس) ٦٣
 لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (البقرة) ٦٥ — ٦٥
 وليطوفوا بالبيت العتيق (الحج) ... ٦٤
 وما أرسلناك إلا كافة للناس (سبأ) ... ٦٦
 نذيراً للبشر (الم نشر) ... ٦٦
 لأنذركم به ومن بلغ (الأنعام) ... ٦٦
 فإذا أحلأتم فاقوموا الصلاة (النساء) ... ٦٦
 فصيام ثلاثة أيام (المائدة) ... ٧٠
 إن الحسانت يذهبن السيئات (هود) ... ٧٢
 قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً
 (الأعراف) ٧٣
 وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة
 (حم السجدة) ٧٤
 ما سألكم في سقر قالوا لم نك من المصلين
 (الم نشر) ٧٤
 ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله (المائدة) ٧٥
 وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً
 منثوراً (الفرقان) ... ٧٧
 ومن عمل صالحاً فلا نفعهم يهودون (الروم) ٧٧
 إنهم إلا كالأعنام بل هم أضل سبيلاً (الفرقان) ٧٨
 إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
 (المؤمنون والماعراج) ... ٨١

صفحة

وربك يخلق ما يشاء ويختار (القصص) ... ١٢٣
على أن تأجرني ثمانى حجج فإن أتممت عشراً
فنى عندك (القصص) ... ١٢٤
هل ينظرون إلا تأويله (الأعراف) ... ١٢٧
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (البقرة) ١٢٨
اركعوا واسجدوا (الحج) ... ١٢٨
وليطوفوا بالبيت العتيق (الحج) ... ١٢٨
فاغسلوا وجوهكم (المائدة) ... ١٢٨
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء
بما كسبا نكالا من الله (المائدة)
... ١٢٩ — ١٦٠ — ١٦٧
أن تبتقوا بأموالكم (النساء) .. ١٣٠
قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
(الأحزاب) ... ١٣٠
فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجاً غيره (البقرة) ١٣٠ — ١٣١
الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به (البقرة) ... ١٣١
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
(الأنعام) ... ١٣٢
ومن دخله كان آمناً (آل عمران) ... ١٣٤
الذين قال لهم الناس (آل عمران) ... ١٣٤
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
(الحجر) ... ١٣٤
رب ارجعهم (المؤمنون) ... ١٣٤
يأيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول
(الأنفال) ... ١٣٥
فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا
سبيلهم (التوبة) ... ١٣٥
والذين جاءوا من بعدهم (الحشر) ... ٢٣٥
وحله وفصاله ثلاثون شهراً (الأحقاف) ... ١٣٥
وفصاله في عامين (لقمان) ... ١٣٥
أو ما ملكت أيمانكم (النساء) ... ١٣٥
وأن تجمعوها بين الأخنتين (النساء) ... ١٣٥
يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً
(البقرة) ... ١٣٥ — ١٣٦

صفحة

وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
(الطلاق) ... ١٣٥ — ١٣٦
وأخواتكم من الرضاعة (النساء) ... ١٣٦
إن الله بكل شيء عليم (الأنفال) ، التوبة ،
المنكيات ، المجادلة (١٣٧ — ١٣٩ — ١٦٦
إن الله لا يظلم مثقال ذرة (النساء) ... ١٣٧
وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها
(هود) ... ١٣٧
فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس
(الحجر ، ص) ... ١٣٧ — ١٦٥
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (المائدة) ١٣٩
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
(البقرة) ... ١٤٠
لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة
(الحشر) ... ١٤٣
أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً (الم السجدة) ١٤٣
قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
(الزمر) ... ١٤٣
وما يستوى الأعمى والبصير (فاطر) ... ١٤٥
فإن كان له لآخرة (النساء) ... ١٥٢
هذان خصمان اختصموا (الحج) ... ١٥٢
وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث إذ نفثت
فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
(الأنبياء) ... ١٥٢
إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع
منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا
على بعض (ص) ... ١٥٢
فلهن ثلثا ما ترك (النساء) ... ١٥٣
لذكر مثل حظ الأنثيين (النساء) ... ١٥٣
كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فقصى فرعون
الرسول (المزمل) ... ١٥٤ — ١٦٠
فلو نفر من كل فرقة طائفة (التوبة) ١٥٤
وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين (النور) ١٥٤
ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم
ولو كانوا لا يعقلون (يونس) ... ١٥٥

صفحة

أولامستم النساء (النساء ، المائدة) ١٧٣ - ١٧٨
ومن يومه يومئذ دبره (الأنفال) ... ١٧٥
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم (النساء) ١٧٧
فتيمموا صعيداً طيباً (النساء ، المائدة) ... ١٧٧
أوجاء أحد منكم من الفائط (النساء ، المائدة) ١٨٧
إني أراي أعصر خراً (يوسف) ... ١٧٨
وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد
النبي أن يستنكحها (الأحزاب) ... ١٧٩
خاصة لك (الأحزاب) ... ١٨٠
شهد الله أنه لا إله إلا هو (آل عمران) ... ١٨٠
وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً (المؤمن) ١٨٧
أقم الصلاة لذكري (طه) ... ١٩٠
أو تحرير رقبة (المائدة) ... ١٩٢
انقلبوا فكهم (التطهيف) ... ١٩٢
فأنتبنا فيها حياً ونعباً وقضياً وزيتوناً ونخل
وحداثى غلبا وفاكهة وأباً (عبس) ١٩٢
فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
(السكهف) ... ١٩٢
اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير
(حم السجدة) ... ١٩٣
واستغفر من استطعت منهم بصوتك
(بني إسرائيل) ... ١٩٣
وما يستوى الأعمى والبصير (المؤمن) ... ١٩٤
حرمت عليكم الميتة (المائدة) ... ١٩٥
حرمت عليكم أمهاتكم (النساء) ... ١٩٥
أولامستم النساء (النساء ، المائدة) ... ١٩٦
إذا قم إلى الصلاة (المائدة) ... ١٩٧
وإن كنتم جنباً فاطهروا (المائدة) ... ١٩٧
وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد
منكم من الفائط أو لامستم النساء فلم
تجدوا ماء فتيمموا (النساء ، المائدة) ... ١٩٧
لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة) ... ١٩٧
إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه (القصص) ... ١٩٧
لا يسمعون فيها نقواً للإسلام (الواقعة) ... ١٩٧
والغو فيه لعنكم تلبون (حم السجدة) ... ١٩٧

صفحة

ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى
ولو كانوا لا يبصرون (يونس) ... ١٥٥
فاجتنبوا الرجس من الأوثان (الحج) ... ١٥٥
فأذن لمن شئت منهم (النور) ... ١٥٥
ترجى من تشاء منهم (الأحزاب) ... ١٥٥
واستغفر لهم الله (النور) ... ١٥٦
ذلك أدنى أن تقر أعينهن (الأحزاب) ... ١٥٦
قال فرعون وما رب العالمين ؟ قال رب
السموات والأرض (الشعراء) ... ١٥٦
وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا
أعمالنا ولكم أعمالكم (القصص) ١٥٦
وما بناها (الشمس) ... ١٥٦
وحينما كنتم فولوا وجوهكم شطره (البقرة) ١٥٧
أينما تكونوا يدرككم الموت (النساء) ... ١٥٧
كل من عليها فان (الرحمن) ... ١٥٧
كلا نضجت جلودهم (النساء) ... ١٥٨
إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم كما
أرسلنا إلى فرعون رسولا (المزمل) ١٥٨
فلا تدعوا مع الله أحداً (الجن) ... ١٥٨
إن الإنسان لفي خسر (العصر) ... ١٥٨
الزانية والزاني (النور) ... ١٦١
أيكم يأتي بعرشها (النمل) ... ١٦١
فأى الفريقين أحق بالأمن (الأنعام) ... ١٦٢
الذين آمنوا ولم يلبسوا لإيمانهم بظلم (الأنعام) ١٦٢
يأيتها الناس اتقوا ربكم (الحج ، لقمان) ... ١٦٤
ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل
الله البيع وحرم الربا (البقرة) ... ١٦٤
فاقطعوا أيديهما (المائدة) ... ١٦٤
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع (النساء) ... ١٦٤
فطلقوهن لعدتهن (الطلاق) ... ١٦٤
وحرم الربا (البقرة) ... ١٦٨
وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم
يقولون آمنا به كل من عند ربنا (آل عمران) ١٦٩ - ١٧٠
وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (القيامة) ١٧٠

صفحة

وزلزلوا حتى يقول الرسول (البقرة) ... ٢١٩
 إلى أجل مسمى (البقرة) ... ٢٢٠
 ثم أمعوا الصيام إلى الليل (البقرة) ... ٢٢٠
 وأيديكم إلى المرافق (المائدة) ٢٢٠ — ٢٢١
 يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً
 (المتنحة) ... ٢٢٢
 حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق
 (الأعراف) ... ٢٢٢
 إذا اكتملوا على الناس يستوفون (التطهيف) ٢٢٢
 يحفظونه من أمر الله (الرعد) ... ٢٢٢
 يغفر لكم من ذنوبكم (نوح) ... ٢٢٢
 فاجتنبوا الرجس من الأوثان (الحج) ... ٢٢٢
 فادخل في عبادي (الفجر) ... ٢٢٤
 وارزقهم فيها (النساء) ... ٢٢٥
 إن مع العسر يسرا (الانشراح) ... ٢٢٥
 من قبل أن نطمس وجوها (النساء) ... ٢٢٥
 ثم بعثناكم من بعد موتكم (البقرة) ... ٢٢٦
 عتل بعد ذلك زنيم (ن) ... ٢٢٦
 إلا خمسين عاماً (الفتيكوت) ... ٢٢٦
 صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب
 عليهم (الفاتحة) ... ٢٢٦
 وما تنزل إلا بأمر ربك (مريم) ... ٢٢٨
 إلا أن يحاط بكم (يوسف) ... ٢٢٨
 إلا أن تقطع قلوبهم (التوبة) ... ٢٢٨
 وامسجوا برءوسكم (المائدة) ... ٢٢٨
 تثبت بالدهن (المؤمنون) ... ٢٢٨
 فامسجوا بوجوهكم وأيديكم منه (المائدة) ٢٢٩
 يحلفون بالله ما قالوا (التوبة) ... ٢٢٩
 وناله لأكبدن أصنامكم (الأنبياء) ... ٢٣٠
 إن امرؤ هالك ليس له ولد (النساء) ... ٢٣١
 وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً (النساء) ٢٣١
 إذا الشمس كورت (التكموير) ... ٢٣٢
 إذا السماء انفطرت (الانفطار) ... ٢٣٢
 وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم
 يقنطون (الروم) ... ٢٣٢

صفحة

إذا مروا باللغو مروا كراماً (الفرقان) ... ١٩٧
 فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (القيامة) ... ١٩٨
 إن الصفا والمروة من شعائر الله (البقرة) ٢٠٠ — ٢٠٢
 اركعوا واسجدوا (الحج) ... ٢٠٢ — ٢٠٢
 واسجدى واركعى مع الرাকعين (آل عمران) ٢٠٢
 والراسخون في العلم (آل عمران) ... ٢٠٥
 ويعجو الله الباطل (الشورى) ... ٢٠٥
 وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا (النور) ٢٠٥
 ثم كان من الذين آمنوا (البينة) ... ٢١٠
 ثم الله شهيد على ما تعملون (يونس) ... ٢١٠
 بل كنتم مجرمين (سبأ) ... ٢١٠
 بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر
 بالله (سبأ) ... ٢١٠
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما إرسميت
 لإرسميت ولكن الله ربي (الأنفال) ٢١١
 من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم
 أو تحرير رقبة (المائدة) ... ٢١٣
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسك (البقرة) ٢١٣
 هدياً بالغ السكعة أو كفارة طعام مساكين
 أو عدل ذلك صياماً (المائدة) ... ٢١٣
 أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم
 من خلاف (المائدة) ... ٢١٥
 فهي كالحجارة أو أشد قسوة (البقرة) ... ٢١٦
 وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون (الصافات) ٢١٦
 ولا تطلع منهم آئناً أو كفوراً (الدهر) ... ٢١٦
 إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط
 بهظم (الأنعام) ... ٢١٧ — ٢١٨
 ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم
 (آل عمران) ... ٢١٧ — ٢١٨
 هي حتى مطلع الفجر (القدر) ... ٢١٨
 حتى يبطوا الجزية عن يد (براءة) ... ٢١٨
 حتى يأذن لي أبى (يوسف) ... ٢١٨
 حتى يأتيك اليقين (الحجر) ... ٢١٨
 وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة (البقرة)
 (الأنفال) ... ٢١٩

صفحة

ولولا رمطك لرجنك (هود) ... ٢٣٣
 إن المسلمين والسلطات (الأحزاب) ... ٢٣٥
 قالوا ربنا ظلمنا أنفسنا (الأعراف) ... ٢٣٥
 ولأبويه لكل واحد منهما السدس (النساء) ... ٢٣٥
 للفقراء المهاجرين (الحشر) ... ٢٣٦
 وحله وفصاله ثلاثون شهرا (الأحقاف) ... ٢٣٧
 وفصاله في عامين (لقمان) ... ٢٣٧
 وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
 (البقرة) ... ٢٣٧
 والوالدان يرضعن أولادهن حولين كاملين
 (البقرة) ... ٢٣٧
 وعلى الوارث مثل ذلك (البقرة) ... ٢٣٨
 وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض
 من الخط الأسود (البقرة) ... ٢٣٨
 ثم أتموا الصيام إلى الليل (البقرة) ... ٢٣٨
 فكفاراته إطعام عشرة مساكين من أوسط
 ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم (المائدة) ... ٢٣٨
 فلا تقل لها أف ولا تنهرها (بني إسرائيل) ... ٢٤١
 إن الحسنات يذهبن السيئات (هود) ... ٢٤٧
 ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم (البقرة) ... ٢٤٧
 واحفظوا أيمانكم (المائدة) ... ٢٤٧
 واسأل القرية (يوسف) ... ٢٥١
 منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا
 فيهن أنفسكم (التوبة) ... ٢٥٥
 ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن
 يشاء الله (الكهف) ... ٢٥٥
 من فتيانكم المؤمنات (النساء) ... ٢٥٦
 من نساءكم اللاتي دخلتم بهن (النساء) ... ٢٥٦
 وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن
 معك (الأحزاب) ... ٢٥٨
 ولا تأكلوا أموالكم يديكم أن يكبروا
 (النساء) ... ٢٥٨
 إنما أنت منذر من يخشاها (التازعات) ... ٢٥٨
 إنما تنذر من اتبع الذكر (يس) ... ٢٥٨
 ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات
 المؤمنات (النساء) ... ٢٦٠ — ٢٦٥

صفحة

ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات
 بالله (النور) ... ٢٦٠
 وإذا أحصن فإن أتين بفاحشة (النساء) ... ٢٦٢
 فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً (النور) ... ٢٦٢
 ولا تنقضوا الأيمان بعدتوكيدها (النحل) ... ٢٦٣
 هدياً بالغ الكعبة (المائدة) ... ٢٦٧
 وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٢٦٧
 لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم
 (المائدة) ... ٢٦٨
 وأهيات نساءكم (النساء) ... ٢٦٨
 من نساءكم اللاتي دخلتم بهن (النساء) ... ٢٦٨
 وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٢٦٩
 (قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام
 متتابعات (المائدة) ... ٢٦٩
 إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (الحجرات) ... ٢٧٠
 ممن ترضون من الشهداء (البقرة) ... ٢٧٠
 ثم علما إلى البيت العتيق (الحج) ... ٢٧٠
 إذا تدانيتم يدين إلى أجل مسمى فاكتبوه
 (البقرة) ... ٢٧١
 آلت بربكم قالوا بلى (الأعراف) ... ٢٧١
 فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم
 (الأعراف) ... ٢٧١
 فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج
 (البقرة) ... ٢٧٣
 وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٢٧٣
 الذين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء (الحج) ... ٢٧٤
 فإن بشأ الله يحتم على قلبك ويعفو الله الباطل
 (الشورى) ... ٢٧٤
 وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا
 (النور) ... ٢٧٥
 ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (النور) ... ٢٧٥
 فأجلدهم (النور) ... ٢٧٥
 فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم
 الكاذبون (النور) ... ٢٧٥
 خذ من أموالهم صدقة (التوبة) ... ٢٧٦

صفحة

وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها (البقرة) ... ٢٩٦
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين (النساء) ... ٢٩٦
والذين لا بدعون مع الله إلهاً آخر (الفرقان) ... ٢٩٦
ومن يفعل ذلك يلق أثاماً (الفرقان) ... ٢٩٧
ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين
وليجة (التوبة) ... ٢٩٧
ولم يكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم (النور) ... ٢٩٧
وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء
على الناس (البقرة) ... ٢٩٧ - ٣١١
ويكون الرسول عليكم شهيداً (البقرة) ... ٢٩٧
فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا
بك على هؤلاء شهداء (النساء) ... ٢٩٨
ويوم نبعث من كل أمة شهيداً (القصص) ... ٢٩٨
يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله
من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء
(آل عمران) ... ٢٩٨
بما استخفوا من كتاب الله وكانوا عليه
شهداء (المائدة) ... ٢٩٨
وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
لتبينه (آل عمران) ... ٢٩٨
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
(الذاريات) ... ٢٩٨
الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات
إلى النور (البقرة) ... ٣٠٠
هو الذي يصلي عليكم وملائكته (الأحزاب) ... ٣٠٠
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم (النساء) ... ٣٠١
والذين جاءوا من بعدهم (الحشر) ... ٣٠١
إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيراً (الأحزاب) ... ٣١٤
واتع سبيل من أناب إلى (لقمان) ... ٣١٥
ويتبع غير سبيل المؤمنين (النساء) ... ٣١٥
عفا الله عنك لم أذنت لهم (التوبة) ... ٣١٨
ما كان لنبي أن يكون له أسرى (الأنفال) ... ٣١٨
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
(الحشر) ... ٣١٨

صفحة

وأحل لكم ما وراء ذلكم (النساء) ... ٢٧٦
جعلوا أصابعهم في آذانهم واستشعوا ثيابهم
(نوح) ... ٢٧٦
فقد صغت قلوبكما (التحريم) ... ٢٧٦
فاقطعوا أيديهما (المائدة) ... ٢٧٧
وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً (البقرة) ... ٢٧٧
فيه آيات بينات (آل عمران) ... ٢٧٨
ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (بني إسرائيل) ... ٢٧٨
فأذهبنا بآياتنا (الشعراء) ... ٢٧٨
وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه
(حم السجدة) ... ٢٧٨
لأنهم عاوا لهذا القرآن والفوا فيه (حم السجدة) ... ٢٧٨
وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا
(الزلزال) ... ٢٧٨
قالنا أتينا طائفتين (حم السجدة) ... ٢٧٩
فوجدنا فيها جدراً يريد أن ينقض فأقامه
(الكهف) ... ٢٧٩
ولا تقف ما ليس لك به علم (بني إسرائيل) ... ٢٧٩
ولأنه بسم الله الرحمن الرحيم (الزلزال) ... ٢٨١
فصيام ثلاثة أيام متتابعات (قراءة ابن مسعود)
(المائدة) ... ٢٨١
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول
(النساء) ... ٢٨٢
واسكن شبه لهم (النساء) ... ٢٨٦
وإذ عسكر بك الذين كفروا (الأنفال) ... ٢٨٧
ليقض الله أمراً كان مفعولاً (الأنفال) ... ٢٨٧
وفيكم سماعون لهم (التوبة) ... ٢٨٨
وظننهم ظن السوء (الفتح) ... ٢٩٤
إن بعض الظن لائم (الحجرات) ... ٢٩٤
إننا وجدنا آباءنا على أمة (الزخرف) ... ٢٩٥
اتخذوا أحيارهم وورهبانهم أرباباً من دون الله
(التوبة) ... ٢٩٥
كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر (آل عمران) ... ٢٩٦
لأعد قلم يا موسى إن نؤمن لك (البقرة) ... ٢٩٦

صفحة

ولا تقف ما ليس لك به علم (بنى إسرائيل)
 ٣٢٩
 ولا تقولوا على الله إلا الحق (النساء) .. ٣٢١
 إلا من شهد بالحق وهم يعلمون (الزخرف)
 ٣٥٩ - ٣٢١
 وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً (النجم) ... ٣٢١
 إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات
 (البقرة) ٣٢٢
 وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
 لتبيننه للناس (آل عمران) ... ٣٢٢
 فلو نفر من كل فرقة منهم طائفة
 (التوبة) ٣٢٢
 وليشهد عذابهما طائفة (النور) ... ٣٢٣
 وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا
 بينهما (الحجرات) ٣٢٣
 فأصلحوا بين أخويكم (الحجرات) ... ٣٢٣
 وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء
 ولو كان ذا قربى (فاطر) ... ٣٢٣
 إذا رجعوا إليهم (التوبة) ٣٢٣
 يأيها الرسل كلوا من الطيبات (المؤمنون) ٣٢٥
 وما شهدنا إلا بما علمنا (يوسف) ... ٣٢٦
 فإن علمتموهن مؤمنات (المتحنة) ... ٣٢٦
 أن تصيدوا قوماً بجهالة (الحجرات) ... ٣٢٩
 وجهدوا بها واستيقنتها أنفسهم (النمل) ... ٣٢٩
 يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (البقرة)
 الأنعام) ٣٢٩
 وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
 (البقرة) ٣٣٠

صفحة

كتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
 وتنهون عن المنكر (آل عمران) ... ٣٣١
 أسكنوهن من حيث سكنتم (الطلاق) ... ٣٣٢
 فاستشهدوا عليهن أربعة منكم (النساء) ٣٣٤
 لا تزر وازرة وزر أخرى (الأنعام)
 بنى إسرائيل ، فاطر ، الزمر ، النجم) ٣٤٠
 لا يألونكم خبالاً (آل عمران) ... ٣٤٦
 إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
 (الحجر) ٣٤٩
 فامتنعوا عن الله أعلم بإعانتهم فإن علمتوهن
 مؤمنات فلا ترجعوهن (المتحنة) ... ٣٥٣
 فأولئك عند الله هم الكاذبون (النور) ... ٣٥٥
 سنقرئك فلا تقمى إلا ما شاء الله
 (سبج اسم ربك) ٣٥٧
 فيه رجال يحبون أن يتطهروا (التوبة) ... ٣٦٥
 أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
 (الطلاق) ٣٦٥
 وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى
 يضمن حملهن (الطلاق) ٣٦٥
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم (البقرة) ٣٦٥
 وأدنى أن لا تزنابوا (البقرة) ... ٣٦٦
 أو آخرا من فيكم (المائدة) ... ٣٦٦
 إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (الحجرات) ٣٧١
 وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
 فانتهوا (الحشر) ٣٧٤
 وكلم الله موسى تكليماً (النساء) ... ٣٧٧
 أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر
 منكم (النساء) ٣٨٠

ما ذكره المصنف من الآثار المرفوعة أو الموقوفة

في هذا الكتاب محتجاً بها أو مستشهداً بها

صفحة

- خيركم أحسنكم قضاء - الحديث ... ٤٤
رحم الله امرأ سهل البيع والشراء سهل
القضاء سهل الاقتضاء ... الحديث ... ٤٤
من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها
الحديث ٤٥
وما فاتكم فاقضوا ... الحديث ... ٤٨
وما فاتكم فاقضوا ٤٩
حديث الخثعمية إن فريضة الله على عباده
أدركت أبي شيخاً كبيراً - الحديث ... ٤٩
أتبع السيئة الحسنة تمحها - الحديث ... ٥١
من حلف على عين فرأى غيرها خيراً منها
فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير ... ٦٤
لا صدقة إلا عن ظهر غنى ... ٦٧ - ١٠٦
أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ... ٧١
الإسلام يجب ما قبله ٧٥
ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم
أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة ... ٧٦
لناس غاديان بائع نفسه فوبقها ومشت نفسه
فبعثها ٧٨
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم
يوم العيد وأيام التشريق ... ٨٥
فإنها أيام أكل وشرب ... ٨٨
لا نكاح إلا بشهود ... ٩٠ - ٩٧
لا تنسج الأمة على الحرمة ... ٩٠
صوموا لرؤيته ... ١٠٤
أدوا عن كل حر وعبد ... ١٠٧
أدوا عن ثمنون ... ١٠٧

صفحة

- فسر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة بعلم
الفقه ٩
رواية ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعة من
يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ... ٩
قوله عليه الصلاة والسلام : خياركم في الجاهلية
خياركم في الإسلام إذا تفقهوا ... ٩
قوله عليه الصلاة والسلام : ما عبد الله تعالى
بشيء أفضل من الفقه في الدين ولفقيه واحد
أشد على الشيطان من ألف عابد ... ١٠
قوله عليه الصلاة والسلام : قليل من الفقه خير
من كثير من العمل ... ١٠
قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا عني مناسككم
وصلوا كما رأيتموني أصلي ... ١٢ - ١٤
خلفه صلى الله عليه وسلم نعليه في الصلاة
وخلف أصحابه نعالهم ... ١٣
إني لست كأحدكم إني أبيت يطعمني ربي
ويسقيني ... ١٣
خذوا عني مناسككم - حديث دعاء النبي
صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب وهو في
الصلاة ... ١٦ - ١٣٥
سؤال أقرع بن حابس عن الحج أفى كل عام
أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم : بل مرة
الحديث ... ٣٠
سؤال أقرع بن حابس عن الحج أفى كل عام
أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم : بل مرة
الحديث ... ٣٢
وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس
الحديث ... ٣٢
أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك
الحديث ... ٤٤

صفحة

إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى شيئاً من
آلات الزراعة في دار فقال مادخل هذا
بيت قوم لا ذلوا ١٠٨
شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بالصلاة ١١٣
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من
عمل بها -- الحديث ١١٤
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ... ١١٤
الصلاة أمانك (قوله صلى الله عليه وسلم في
حق صلاة المغرب يوم عرفة) ... ١١٦
النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الإنسان ورخص في السلم ... ١٢١
روى عن عمر رضي الله عنه قال يا رسول
الله ما بالناس نصل في السفر ركعتين ونحس
آمنون ؟ فقال : هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته ... ١٢٢ - ١٢٣
إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة ... ١٢٣
قوله عليه الصلاة والسلام : من فسر القرآن
برأيه فليتبوأ مقعده من النار ... ١٢٧
حديث امرأة رفاعة (لا حتى تذوق من عيالكه
ويذوق من عيالكه) ١٣١
لعن الله المحلل والمحلل له ١٣١
التمر بالتمر كيلاً بكيل ١٣٢
من حفر بئراً فله ما حوله أربعون ذراعاً ... ١٣٣
ما أخرجت الأرض فقيه العشر ١٣٣
ليس في الحضرات صدقة وليس فيما دون
خمس أوسق صدقة ١٣٣
استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر
منه ١٣٣
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ١٣٣
أصرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله
إلا الله ١٣٥
لا رباً إلا في النسبية ١٣٦

صفحة

قال أبو بكر رضي الله عنه إنكم إذا اختلفتم
فمن بعدكم أشد اختلافاً -- الحديث إلى
أن قال : فيكم كتاب الله فأحلوا حلاله
وحرّموا حرامه ١٣٦
نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ... ١٤٤
الجار أحق بصقيبه ١٤٤
نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم
يقبض ١٤٤
كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم فيما دون ثمن الحن ... ١٤٧
ادروا الحدود بالشبهات ١٤٧
الاثنان فافوقها جماعة ١٥١
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة
ركب ١٥٢
من ابن عباس أنه قال لعثمان الإخوة في لسان
قومك لا يتناول الاثنان ؟ قال : نعم
ولكن لا أستعجز أن أخالفهم فيما رأوا
من قتل قتيلاً فله سلبه ١٥٥
من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ... ١٥٥
في خمس من الإبل شاة ١٥٩
قال ابن عباس : لن يظلب عشرين يسرين ... ١٥٩
قال ابن عباس : أيهموا ما أهم الله ... ١٦٧
لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء ... ١٧١
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع
بالصاعين ١٧١
قال ابن عباس : دخل آدم الجنة فله ما قربت
الشمس حتى خرج ١٧٦
إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة :
اعتدى ثم راجعها ، وقال لحفصة اعتدى
ثم راجعها ١٨٩
قال علي رضي الله عنه : إنا أعطيناهم الزمة
وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا
وأموالهم كأموالنا ١٩٠
الأعمال بالنيات ١٩٤
رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه ١٩٤ - ٢٥١

صفحة

لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن
فيه من الجنابة ٢٥٥
خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم ... ٢٥٦
أحلت لنا ميتتان ودمان ٢٥٦
إن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة
الفطر على كل حر وعبد من المسلمين ... ٢٥٧
أدوا عن كل حر وعبد ٢٥٧
في خمس من الإبل شاة ٢٥٧
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ريح
ما لم يضمن ٢٥٧
لا زكاة في الدواب والحوامل ٢٥٩
ابن عباس قال : أيهموا ما أيهم الله واتبعوا
ما بين ٢٦٨
وقال عمر : المرأة مبهمة فأبهموها ... ٢٦٨
جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ... ٢٧٠
التراب طهور للمسلم ٢٧٠
عن الأسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه
التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة
للذراعين إلى المرفقين ٢٧٠
لا زكاة في الدواب ٢٧٠
إن النبي صلى الله عليه وسلم مسحها فمسح
ولن ما عزأ زنى فرجم ٢٧١
نزول آية الظهار كان بسبب خولة ... ٢٧٢
نزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة ... ٢٧٢
نزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد بن
عبادة ٢٧٢
ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة
فوجدهم يسلفون في الثمار فقال : من أسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى
أجل معلوم ٢٧٢
إن الله لا يجمع أمته على الضلالة ٢٧٢
لا رباً إلا في الذبيحة ٢٩٤
حديث عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى
عليه وسلم قال : من سره محبوبه الجنة
فيلزم الجماعة ؛ فإن الشيطان مع الواحد
وهو مع الاثنين أبعد ٢٩٩

صفحة

حرمت الخمر لمنها ١٩٥
إن الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن السعي : بأيهما بدأ ،
قال ابدءوا بما بدأ الله تعالى ٢٠٠ - ٢٠٢
لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه ٢٠٨
من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها
فليأت الذي هو خير ثم ليكفر بيمينه ... ٢١٠
وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى
الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب
أبي بردة ٢١٦
قوله عليه الصلاة والسلام لعمار : يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للراعي ... ٢٢٩
إن النساء شكنون إلى رسول الله صلى الله
عليه وسلم : ما بالنا لم نذكر في القرآن
فأنزل الله إن المسلمين والمسلمات
أنتم ومالكم لأبيك ٢٣٧
أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ... ٢٤٠
أوتيت جوامع الكلام واختصر لي اختصاراً ... ٢٤١
الحنطة بالحنطة مثل بمثل ٢٤١
إن ما عزأ زنى وهو محصن فرجم ٢٤٢
وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم
السكفارة على الأعرابي باعتبار جنائته ... ٢٤٢
لأنها ليست بنجاسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات ٢٤٣
لأنه دم عرق انفجر فوضي لسكر صلاة ... ٢٤٣
لا قود إلا بالسيف ٢٤٣
فإن الأعرابي سأل عن جنائته بقوله هلكت
وأهلك ٢٤٤
لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه ٢٤٥
إن الله أطعمكم وسقاكم قم على صومك ... ٢٤٥
لكل سهو مسجدتان بعد السلام ٢٤٨
الأعمال بالنيات ٢٥١
الماء بالماء ٢٥٥

صفحة

لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق
 حتى يأتي أمر الله ... ٣١٣ ...
 خير الناس قرني الذين أنا فيهم ، ثم الذين
 يلونهم ، ثم الذين يلونهم ... ٣١٣ — ٣٤٤
 إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية
 إلى جحرها ... ٣١٤ ...
 إن الدجال لا يدخلها (المدينة) ... ٣١٤ ...
 من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب
 الملح في الماء ... ٣١٤ ...
 إن المدينة تنفي الخبث كما ينفي السكر خبث
 الحديد ... ٣١٤ ...
 إن تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
 إن تمسكتم بهما لن تضلوا ... ٣١٤ ...
 قال سيدنا علي اتفق رأيي ورأي عمر على
 أن أمهات الأولاد لا يبعن ... ٣١٥ ...
 إن أبا بكر رضي الله عنه كان يسوي بين
 الناس في العطايا ثم فضل علي رضي الله
 عنه في العطايا في خلافته ... ٣١٥ ...
 روى من عمر أنه قال لأبي بكر : لا تجعل
 من لا سابقة له في الإسلام كن له سابقة
 فقال أبو بكر هم إنما عملوا لله فأجرهم
 على الله ... ٣١٦ ...
 حديث أمهات الأولاد فالمرءى أن علياً رضي
 الله عنه قال ثم رأيت أن أرفقهن ... ٣١٦ ...
 أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ... ٣١٦ ...
 روى عن ابن عباس في زوج وأبوين وامرأة
 وأبوين أن للام ثلث جميع المال ٣١٦ — ٣٢٠
 روى عن ابن عباس حل التفاضل في أموال
 الربا ... ٣١٦ ...
 يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ... ٣١٧ ...
 عليكم بالسواد الأعظم ... ٣١٧ ...
 المراد في قوله عليه الصلاة والسلام بأيهم
 اقتديتم اهتديتم ... ٣١٧ ...
 عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
 بعدي عضوا عليها بالنواجذ ... ٣١٧ ...

صفحة

حديث ما رضي الله عنه قال رسول الله :
 ثلاث لا يفل عليهن قلب مسلم : إخلاص
 العمل لله تعالى ، ومناجحة ولاة الأمر ،
 ولزوم جماعة المسلمين ... ٢٩٩ ...
 يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار ... ٢٩٩ ...
 من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة
 الإسلام من عنقه ... ٢٩٩ ...
 إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة ... ٢٩٩ ...
 لما سئل عن الحميرة التي يتعاطاها الناس قال
 عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون
 حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه
 المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح ... ٢٩٩ ...
 لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين
 لا يضرهم من نوافهم ... ٣٠٠ ...
 لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس ... ٣٠٠ ...
 لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله ... ٣٠٠ ...
 قصة توظيف سيدنا عمر الخراج على أهل
 السواد ومراجعة بلال وأصحابه إياه
 ومناظرتهم ... ٣٠١ ...
 قال سيدنا عمر : إن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اختار أبا بكر لأمر دينكم
 فيكون أروى به لأمر دنياكم فأجمعوا
 على خلافته ... ٣٠١ ...
 مشاوره أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في
 حد شرب الخمر واتفاقهم على ثمانين
 سوياً ... ٣٠١ ...
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر
 بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر ... ٣٠١ ...
 مشاوره سيدنا عمر في مال فضل عنده
 للمسلمين ... ٣٠٣ ...
 لما شاور سيدنا عمر في إملاس القبية التي
 بثت بها ففزعته ... ٣٠٤ ...
 حديث ذي الدين : أقصرت الصلاة يا رسول
 الله أم نسيته ... ٣٠٤ ...
 أينما دار الحق فعمر معه ... ٣٠٧ ...

صفحة

عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أطعم الجدة السدس ... ٣٣١
 روى أبو موسى لعمركم الخبر الاستئذان وشهد له أبو سعيد الخدري ... ٣٣١
 قال عمر في حديث فاطمة بنت قيس : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ... ٣٣١
 قال علي في أبي سنان الأشجعي في مهر المثل ماذا نصنع بقول أعرابي بوال علي هقيه ... ٣٤٣ - ٣٣١
 أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها ... ٣٣٢
 وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون ... ٣٣٢
 حديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى ورده عمر ... ٣٤٣ - ٣٣٢
 جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته خزيمة حجة تامة ... ٣٣٣
 روى أن علياً رضي الله عنه كان يحلف الراوي على ما قال : كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثني به غيره حلفته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما أذنب عبد ذنباً ثم توباً فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه إلا غفر له ... ٣٣٣
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر النقي وغيره وكان يشتري من الكافر أيضاً ... ٣٣٥
 أن جل بن مالك حين روى لسيدنا عمر حديث الفرة في الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به ... ٣٣٩

صفحة

ابن مسعود كان يقدم ذوى الأرحام على مولى المتاعفة ... ٣٢٠
 روى عن سيدنا عمر أنه من قال لامرأته أنت خلية فهو تطلق رجعية ... ٣٢٠
 إن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما تزلت فريضة التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا كهيتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ... ٣٢٠
 ابن عباس رضي الله عنهما كان يقول بإباحة الفتنة ثم رجع إلى قول الصحابة ... ٣٢١
 قوله في حفظة : إن الملائكة غدت له ... ٣٢٥
 قوله في جعفر : إن جناحين يطير بهما في الجنة ... ٣٢٥
 ألا فليبلغ الشاهد الغائب ... ٣٢٥ - ٣٢٨
 نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوجها كما سمها ثم أداها إلى من يسمها قرب حامل فقه إلى غير فقيه ... ٣٢٥ - ٣٥٥
 ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ... ٣٢٥
 روى أن سلمان أهدى إليه طبقاً من رطب ... ٣٢٥
 أن بريرة كانت تهدي إليه ... ٣٢٥
 أنه تناول لمة من الشاة المصلية فلما لم يسفها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ... ٣٢٥
 أنه تناول لمة من الشاة المسمومة ... ٣٢٦
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخسومة في حقوق المباد ويقضى بالشهادات والأيمان وكان يقول إنما أنا بشر مثلكم أقضى بما أسمع فن قضيت له بهيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار ... ٣٢٧
 إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمصاد حين وجهه إلى اليمن : ثم أعلمهم أن الله فرض عليهم صدقة أموالهم ... ٣٢٩

صفحة

قال ابن عمر كنا نخبر ولا نرى بذلك بأساً
حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن كراء الزارع
فتركناه لأجل قوله ... ٣٣٩ ...
زوغاً تزد حباً ... ٣٤٠ ...
من أبي هريرة قال : يزعمون أن
أبا هريرة يكثر الرواية ولأنى كنت
أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ملء بطي والأنصار يشتغلون بالقيام على
أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم فكنت
أحضر إذا غابوا وقد حضرت مجلساً
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :
من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه
مقاتلي فيضهما إليه ثم لا ينساها ؟ فبسطت
بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله
صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها
إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئاً ... ٣٤٠ ...
توضئوا مما مسته النار ... ٣٤٠ ...
روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بكثف
مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ ... ٣٤٠ ...
من حل جنازة فليوضأ ... ٣٤٠ ...
إن ولد الزنا شر الثلاثة ... ٣٤٠ ...
أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصاراً ... ٣٤١ ...
عن سلمة بن الحبقي أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال فيمن وطئ جارية أمرته
فإن طأعته فهي له وعليه مثلها وإن
استكرهها فهي حرة وعليها مثلها ... ٣٤١ ...
حديث سهل بن أبي حنيفة في القسامة أتخلفون
وتستحقون دم صاحبكم ... ٣٤٤ ...
حديث أبي هريرة رضي الله عنه من أصبح
جنباً فلا صوم له ... ٣٤٤ ... ٣٦٠ ...
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة وهو محرم ... ٣٤٨ ...
عن يزيد بن الأصم أن النبي صلى الله عليه
وسلم تزوجها وهو حلال ... ٣٤٨ ...

صفحة

عن الصديق رضي الله عنه قال : إذا سئلتم
عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس
إلى كتاب الله ... ٣٥٠ ...
قال عمر : أفلوا الرواية من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم ... ٣٥٠ ...
قال ابن عباس كنا نحفظ الحديث والحديث
يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فبهيات ... ٣٥٠ ...
قال زيد بن أرقم قد كبرنا ونسينا والرواية
عن رسول الله شديد ... ٣٥٠ ...
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن
الناس بذلك حتى قال للأعرابي لذي شهيد
برؤية الهلال : أتشهد أن لا إله إلا الله
وأني رسول الله ؟ فقال نعم ، فقال : الله
أكبر يكنى المسلمين أحدهم ... ٣٥٣ ...
إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعات فاشهدوا له
بالإيمان ... ٣٥٣ ...
لا صلاة إلا بقراءة ... ٣٥٣ ...
قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يجيب دعوة المملوك ... ٣٥٤ ...
سلمان حين كان عبداً آتاه بصدقة فاعتمد
خبره وأمر أصحابه بالأكل ثم آتاه بهدية
فاعتمد خبره وأكل منه ... ٣٥٤ ...
تأخذون ثلثي دينكم من عائشة ... ٣٥٤ ...
أنزل القرآن على سبعة أحرف ... ٣٥٦ ...
الحراج بالضمان ... ٣٥٧ ...
العجاء جبار ... ٣٥٧ ...
أوتيت جوامع الكلام ... ٣٥٧ ...
ثم أداها كما سمعها ... ٣٥٧ ...
قيدوا العلم بالكتابة ... ٣٥٧ ...
وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم تردد
في قراءته سورة المؤمن في صلاة الفجر
حتى قال لأبي : هلا ذكرني ... ٣٥٨ ...
إذا رأيت مثل هذا الغمس فاشهد
وإلا فدع ... ٣٥٩ ...

صفحة

الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ... ٣٦٩
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابتغوا
 في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة ٣٦٩
 من عمر المسلمون عدول بعضهم على بعض ٣٧٠
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا
 عمن لا تعلمون شهادته ... ٣٧٠
 قصة بعث النبي صلى الله عليه الوليد بن عقبة
 مصدقا إلى قوم ورجوعه وقوله لإنهم
 هموا بقتله ... ٣٧١
 إخبار عبد الله بن عمر أهل القباء بتحويل
 القبلة وهم في الصلاة ... ٣٧٢
 عليك بسنن وسنة الخلفاء من بعدى ... ٣٨٠
 من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من
 عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن
 سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل
 بها إلى يوم القيامة ... ٣٨٠
 قال عمر لصبي بن معبد هديت لسنة نبيك ٣٨١
 قال عقبة بن عامر ثلاث ساعات نهانا رسول
 الله عليه الصلاة والسلام أن نصلي فيهن ٣٨١
 قال صفوان بن عسال أمرنا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم إذا كنا سفرا أن لا نتزعج
 خفافنا ثلاثة أيام ولياليها ... ٣٨١

صفحة

قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به
 سمعناه من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وإنما يحدث بعضنا بعضا ولكنا
 لا نكذب ... ٣٥٩
 من نعمان بشير يرفعه : إن في الجسد مضفة
 إذا صلحت صلح سائر جسده وإذا فسدت
 فسد سائر جسده ألا وهي القلب ... ٣٦١
 من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ٣٦٢
 أن النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون
 الثلاثة بالصدق والخيرية وشهد على من
 بعدهم بالكذب بقوله ثم يفسد الكذب ٣٦٣
 من أحيا أرضاً ميتة فهي له ... ٣٦٣
 كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل
 وكتاب الله أحق ... ٣٦٤
 تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روي لكم
 عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله
 فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى وما خالفه
 فردوه واعلموا أنى منه برىء ... ٣٦٥
 حديث سعد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 أينقص إذا جف ؟ قالوا نعم ، قال فلا إذا ... ٣٦٧
 التمر بالتمر مثل عثل ... ٣٦٧

فهرس الأعلام

(الأنبياء والملائكة)

سيدنا محمد (بن عبد الله النبي الأبي صلوات الله
وسلامه عليه) ... ٣٥٢ ، ٢٨٦ ، ٩
سيدنا آدم (صلوات الله عليه) ١٥٤ ، ١٧٦ ،
٣٠٠
سيدنا جبريل (الأمين عليه السلام) ٢٨٧ ، ٢١٦
سيدنا سليمان (بن داود صلوات الله عليهما) ٦٧
سيدنا شعيب (صلوات الله عليه) ... ٣٥٤
سيدنا المسيح عيسى (بن مريم عليهما الصلاة
والسلام) ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،
٣٥٢ ، ٢٩٣

منكر ٣٢٩
سيدنا موسى (بن عمران صلوات الله عليه) ١٤٢ -
٣٧٧ - ١٥٦

نكير ٢٣٩
سيدنا يعقوب (بن إسحاق بن إبراهيم صلوات الله
عليهم) ٣٥٤

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

(الآل)

أبو بكر (الصديق عبد الله بن أبي قحافة خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١١٤ ، ١١٥ ،
١٣٥ ، ١٣٦ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ،
٣١١ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٣٢ ،
٣٥٠ ، ٣٣٣

أبو بكر (نعيم بن الحارث الثقفي) ... ٣٥٤
أبو الجراح صاحب راية الأشجيين ... ٣٤٣
أبو سعيد الخدري ٣٣١
أبو سفيان (صخر بن حرب الأموي القرشي) ١٥٥
أبو سنان (معقل بن سنان الأشجمي) ٣٣١ ،
٣٣٢ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣

أبو الطفيل (عامر بن وائلة) ... ٣١٤

أبو موسى (عبد الله بن قيس الأشعري) ٣٣١ ،
٣٣٢ ، ٣٣٨ .

أبو هريرة (عبد الرحمن الدوسي) ١٠ ، ٣٣٩ ،
٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٦٠ .

ابن أم مكتوم (عمرو بن قيس) ... ٣٥٤
ابن الزبير (عبد الله) ١٣٦

ابن عباس (عبد الله حبر الأمة الهاشمي) ٩ ، ٤٩ ،
١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ،
١٦٧ ، ١٧٦ ، ٢٢٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٧ ،
٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣١٦ ،
٣٢٠ ، ٣٤٠ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ،
٣٥٤ ، ٣٦٠

ابن عمر (عبد الله العدوي القرشي) ٣٦ ، ١٧١ ،
٣٣٩ ، ٣٥٤

ابن عوف (عبد الرحمن الزهري القرشي)
٣٠١ ، ٣٣٢ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣

ابن مسعود (عبد الله الهذلي المهاجر) ٢٣٥ ،
٢٦٩ ، ٢٨١ ، ٣٠٢ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،
٣٣٢ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٥٥ ، ٣٦١ .

أبي بن كعب ١٦ ، ٣٥ ، ٣٥٨
أسامة بن زيد ١١٦
الأسلم (بن الأسقع) ٢٧٠
الأقرع بن حابس ٢٠ ، ٢٢
أنس بن مالك ٣١٤ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٧٢ ،
٣٧٣

(الباء)

البراء بن عازب ٣٥٩
أبو بردة (عامر بن قيس الأشعري) ... ٢١٦
بروع بنت واشق الأشجعية ٣٤٣
بريرة ٣٥٤ ، ٣٢٥ ، ٥٥٥
بسرة (بنت صفوان) ... ٣٤٤ ، ٣٦٨
بلال (بن رباح مؤذن رسول الله صلى الله عليه
وسلم) ٣٠١

عائشة (الصديقة بنت الصديق أم المؤمنين) ٢٧٢
 ٢٨٧ ، ٢٩٣ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ ، ٣٥٤ ، ٣٦٠
 العباس (بن عبد المطلب الهاشمي) ٣٠٧ ...
 عبد الله (بن مسعود) ...
 عبد الله بن أبي أوفى (الأنصاري) ٣١٤ ...
 عتب بن مالك ...
 عثمان (بن عفان أمير المؤمنين) ١٣٥ ، ١٥٣ ...
 عقبة بن عامر ...
 علي (بن أبي طالب أمير المؤمنين) ١٣٥ ، ١٩٠ ،
 ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣١١ ، ٣١٥ ،
 ٣١٦ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٣ ،
 ٣٨٠
 عمار (بن ياسر) ...
 عمر (بن الخطاب أمير المؤمنين) ١١٤ ، ١١٥ ،
 ١٢٢ ، ١٣٥ ، ٢٦٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ،
 ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٥ ،
 ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ،
 ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٥٠ ،
 ٣٦١ ، ٣٧٠ ، ٣٨٠
 (ف)
 فاطمة بنت قيس ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ،
 الفضل بن عباس (القرشي الهاشمي) ٣٦٠ ، ٣٦١ ،
 (م)
 محمد بن كعب (القرظي) ...
 محمد بن مسلمة (الأنصاري) ...
 معاذ بن جبل (الأنصاري) ٢٩٩ ، ٣١٩ ،
 ٣٢٩ ، ٣٣٨
 معقل بن سنان الأشجعي (انظر أبو سنان
 الأشجعي) .
 المنيرة بن شعبة (الثقفي) ٣٢١ ، ٣٣٢ ،
 ميمونة (بنت الحارث أم المؤمنين) ٣٤٩ ...
 (ن)
 النعمان بن بشير (الأنصاري) ...
 (و)
 وابصة بن معبد ...
 وثلة بن الأسقع ٣٥٤ .
 الوليد بن عقبة (بن أبي مبيط الميهمي القرشي) ٣٧١

(الجيم)
 جابر (بن عبد الله الأنصاري) ٣٥٤ ...
 جعفر (بن أبي طالب) ...
 (الحاء)
 حل بن مالك ...
 حنظلة (بن أبي عامر عمرو بن صفى الأوسى الأنصاري)
 غسيل الملائكة ...
 حواء (أم بني آدم رضى الله عنها) ١٥٤ ...
 (خ)
 الخثعمية ...
 خزيمعة (بن ثابت الأنصاري) ..
 خولة (بنت حكيم الأنصارية) ...
 (د)
 دحية الكلبي ...
 (ذ)
 ذواليدن (خرباق) ...
 (ر)
 رافع بن خديج ...
 (ز)
 زيد بن أرقم ...
 زيد (بن ثابت الأنصاري) ٣١٧ ، ٣١٩ ،
 ٣٣٨ ، ٣٨٠
 (س)
 سراقه بن مالك ...
 سعد بن عباد (سيد الخزرج) ٢٧٢ ...
 سعد بن أبي وقاص (الزهري المهاجر) ٣٦٧ ..
 سلمان الفارسي ...
 سلمة بن الحبش ...
 سهل بن أبي حنمة ...
 (ص)
 صخر بن حرب (انظر أبو سفيان)
 صفوان بن عسال ...
 (ض)
 ضحاك بن سفيان ...
 (ع)
 عامر بن وائلة (هو أبو الطفيل) ٣١٤ ...

الفقهاء والمحدثون والأدباء وغيرهم

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصارى الكوفي

القاضي الإمام) ١٠ ، ٢٩ ، ٣٦ ، ٤٢ ،

٤٨ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ ،

٩٨ ، ٩٩ ، ١٣٠ ، ١٥١ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ،

١٧٤ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ٢ ، ٢٠٣ ،

٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٧ ،

٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،

٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣١٩ ،

٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٥ ، ٣٥٨ ،

٣٦٧ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩

(ب)

بقر بن الوليد (القاضي الكندي تلميذ أبي يوسف

القاضي) ٣٥٨

(ث)

الثلجي ٢٥٦ (انظر محمد بن شجاع أبو عبد الله

البغدادي)

الثوري (سفيان بن سعيد بن مسروق الحمدي)

٣٧٩

(ج)

جابر بن زيد أبو الشعثاء (البصري) ... ٣٤٨

الخصاس (أحمد بن علي أبو بكر الرازي البغدادي

صاحب الأصول) ١٤ ، ٣٥ ، ٦٤ ، ٩٤ ،

٩٥ ، ٩٦ ، ١٣٥ ، ٢٨٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،

٣١٦ ، ٣٣٣ ، ٣٦٣

(ح)

الحارث (الأهوار الكوفي صاحب أمير المؤمنين

ط) ٣٦٠ .

الحسن (بن زياد الكوفي الإمام صاحب الإمام

أبي حنيفة) ٢٢١ ، ٢٢٩ ، ٣٥٥ ، ٣٧٠ ،

الحسن (ابن أبي الحسن البصري) ٣٢٣ ، ٣٤٣ ،

٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦١

الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري) ٣١٩

(الألف)

إبراهيم النخعي ٣٤١ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ،

إسماعيل الزاهد ٧٣

ابن جرير (محمد الطبري الإمام) ... ٣٠٢

ابن رستم (إبراهيم أبو بكر المروزي الإمام)

٣٥٨

ابن السراج (بالتخفيف عبد الملك النحوي) ٢٢٠

ابن سريج () ١٥

ابن سيرين (محمد البصري للمبر الإمام) ٣٥٥ ،

٣٦١

أبو حازم القاضي (عبد الحميد بن عبد العزيز) ٣١٧

أبو الحسن الكرخي ٢٦ (انظر الكرخي)

أبو حنيفة (الثمان بن ثابت الكوفي الإمام الأعظم)

١٠ ، ٢٩ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ،

٥٥ ، ٥٧ ، ٨٠ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ٩٩ ،

١٠٨ ، ١١٢ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ،

١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٥ ،

١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ،

١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ،

٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ،

٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ،

٢١٦ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ،

٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ،

٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ،

٢٦٠ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ،

٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٣٥ ،

٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ،

٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥٥ ، ٣٥٨ ، ٣٦٧ ،

٣٧٠ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

أبو سعيد البردعي (أحمد بن الحسين) ٣١٧

أبو عبيد (القاسم بن سلام المحدث الفقيه اللغوي

الإمام) ٢٢٠

الأعمش (سليمان مهران الكوفي) ٣٦١ ، ٣٧٩

(ز)

زفر (بن الهذيل العبدي القيمي أبو الهذيل الكوفي
البصري الأصهباني الإمام صاحب الإمام
أبي حنيفة) ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٦٧ ، ٢٠٣ ،
٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،
٢٥٩ ، ٢٦٥

الزهري (محمد بن مسلم بن شهاب القرشي المدني
الإمام) ... ٣٦٣ ، ٣٤٩

(س)

سعید بن السيب (المدني القرشي سيد التابعين)
١١٤ ، ٣٦١ ، ٣٨٠

سليمان بن بلال ... ٣٨٠

(ش)

الشافعي (محمد بن إدريس القرشي الملقب المسكي
المصري الإمام) ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ،
٢١ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ،
٥٣ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ١١٢ ، ١١٤ ،
١١٥ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٣ ،
١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٩ ، ١٧١ ،
١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ،
٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ،
٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ،
٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٩١ ،
٢٩٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ،
٣٥٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٧٠ ،
٣٨٠

شمعة (بن الحجاج البصري الإمام) ... ٣٧٩
الشمي (عامر بن شراحيل الكوفي) ٣١٤ ،
٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٠

شهر بن حوشب ... ٢٠٤

(س)

صبي بن معبد ... ٣٨٠

(ع)

عباد بن كثير ... ٣٧٠

عبدة السلماني (صاحب ابن مسعود) ... ٣٠٢
عروة بن الزبير (الأسدي القرشي المدني) ٣٦٣
عطاء (بن أبي رباح المسكي صاحب ابن عباس)
٣٢٣

علقمة (بن قيس النخعي الكوفي صاحب ابن
مسعود) ... ٣٤٣
عمر بن عبد العزيز (الأموي أمير المؤمنين) ٣٦٣
عمرو بن ميمون (الكوفي صاحب ابن مسعود)
٣٤٢

عيسى بن أبان (الكوفي صاحب الإمام محمد الشيباني)
٢٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٤ ،
٣٢٨ ، ٣٤٣ ، ٣٦١ ، ٣٦٣

(ف)

الفراء (يحيى بن زياد النخعي) ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،
٢٣٢

(ق)

قتادة (بن دعامة البصري الفقيه المفسر الإمام)
١٥٤ ، ٣٢٣

(ك)

الكرخي (عبيد الله بن دهم بن دلال البغدادي
أبو الحسن) ١٤ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ١٤٤ ،
١٤٥ ، ١٤٧ ، ٢٣٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ،
٣١٢ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٣٣ ، ٣٦٣

(م)

مالك (بن أنس الأسدي الإمام دار الهجرة) ١١ ،
٢٠٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٧٩ ،
٣٨٠

محمد (بن الحسن الشيباني أبو عبد الله الإمام)
١٠ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٧ ،
٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٨ ،
٨٠ ، ٨٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ،
١٣٢ ، ١٤٤ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،
١٦٧ ، ١٧٤ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ،
٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،
٢٢٢ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤

فرعون ١٥٦
اصرو القيس (ملك كندة) ٢٩٠
كشتاسب (ملك الفرس) ٢٨٧
ماني ٣٧٤
مسيلة (الكذاب الثاني) ... ٢٨٩ ، ٣٧٤

الكتب

(الألف)

أحكام القرآن (للامام الشافعي) ... ٢٠٠
كتاب الاستحسان (للامام محمد) ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ ، ٣٧٢
كتاب الإقرار (للامام محمد بن الحسن الشيباني) ٢٧٢
كتاب الإكراه (للامام محمد بن الحسن الشيباني) ١٢١ ، ١٨٦
كتاب الإملاء (للامام محمد بن الحسن الشيباني المعروف بالأمالئ الذي رواه الكيساني ويسمى الكيسانيات أيضاً) ٣١٦
الأمالئ (للامام أبي يوسف) ... ٣٣٣

(ث)

كتاب التهري (للامام محمد) ... ٦٣
(ج)

الجامع الصغير (للامام محمد بن الحسن) ... ٢٠٦
الجامع الكبير (للامام محمد بن الحسن ويسمى الجامع مطلقاً) ٢٦ ، ٤٧ ، ١٦٦ ، ١٧٣ ، ١٨١ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٣ ، ٢٥٣
٢٥٣

كتاب الجصاص (الفصول في الأصول المعروف أصول الجصاص أبي بكر أحمد بن علي الرازي) ١٢٥

(د)

كتاب الدعوى للامام محمد بن الحسن ١٨٥ ، ١٨٦

٢٣٥ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣١١ ، ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٧ ، ٣٧٠ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨

محمد بن شجاع (أبو عبد الله البغدادي الثلجي صاحب الإمامين أبي يوسف والحسن بن زياد) ٣١ ، ٢٥٦

المبرد (محمد بن يزيد النحوي) ... ٢٢٠
المرزقي (إسماعيل بن يحيى صاحب الإمام الشافعي) ٢٠

مسروق (بن الأجدع الكوفي صاحب ابن مسعود) ٣٤٣

المعتصم (باقر محمد بن هارون الرشيد أبو إسحاق الخليفة ابن الخليفة العباسي) ... ٣١٧
مكحول (القاضي الفقيه من كبار التابعين) ١١٤
(ن)

نافع بن جبير (القرشي من كبار التابعين) ٣٤٣
النظام (أبو إسحاق بن سيار المعتزلي) ٢٩٥ ، ٣٢٠

(هـ)

هاشم (بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله عليه وسلم) ٢٩٦
هشام (بن عبيد الله الرازي الفقيه صاحب الإمامين أبي يوسف ومحمد) ... ٣١٨
(ي)

يزيد بن الأصم (ابن أخت ميمونة أم المؤمنين) ٣٤٩

يوسف بن خالد السعدي (البصري صاحب الإمام أبي حنيفة) ١١٢

من كان قبل الإسلام

أخزم (حد حاتم الطائي) ... ٣٠٧
إبليس ٢٨٧

زرائد ٢٨٢ ، ٢٧٤

موطأ مالك ٣٧٩

(ن)

النوادر ٢١٠ .

نواذر أبي سليمان الجوزجاني (التي رواها عن الإمام

محمد) ٣٤

(و)

كتاب الوصايا (للإمام محمد بن الحسن) ... ١٣٣

كتاب لإسماعيل الزاهد (لم يسمه) ... ٧٣

المدن والأمكنة والبقاع

بخاري ٢٨٥

بغداد ٢٨٥

بيت المقدس ٣٢٠

الصفاء ٣١٠

القباء ٣٧٢ ، ٣٢٠

القلعة ٣٧٢

كاشغر ٢٨٥

الكعبة ٣٧٢ ، ٣٢٠ ، ٣١٠

الكوفة ٢٩٦

المدينة ٣١٨ ، ٣١٤

المروءة ٣١٠

مكة ٣١٤ ، ٢٩٩ ، ٢٨٥

اليمين ٣٢٩

(ز)

الزيادات للإمام محمد بن الحسن ٣٢ ، ٥١ ، ١٣٢ ،

١٥٠ ، ١٦١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٥ ،

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٣٧٦

(س)

السير الكبير (ويسمى السير مطلقاً أيضاً) للإمام

محمد بن الحسن ٧٣ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ،

١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٩٣ ،

٢٠٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٧

(ش)

شرح الزيادات للإمام السرخسي ... ٢٤

كتاب الفوائد (للإمام محمد بن الحسن) ٣٥١

(ص)

كتاب الصلاة (للإمام محمد) ... ٢٠٦

كتاب الصلح (للإمام محمد بن الحسن) ... ١٧٣

كتاب الصوم (للإمام محمد بن الحسن) ٢٦ ،

٤٦

(ط)

كتاب الطلاق (للإمام محمد بن الحسن) ... ٨٥

(م)

مختصر الكرخي ٢٣٣

كتاب المضاربة (للإمام محمد بن الحسن) ١٣٣ ،

٢٠٦

المنتقى (للحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد

المروزي) ١٨٦

أصول السرخسي

للإمام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

الجزء الثاني

حقق أصوله

أبو الوفاء الأفعاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُيِّنَ بِمَشْرُوعِ لَجْنَةِ أَحْيَاءِ الْمَعَارِفِ النِّعْمَانِيَّةِ
بمِيعَةِ آبَادِ الدِّكَنِ بِالْهِنْدِ

فصل في الخبر يلحقه التكذيب

من جهة الراوى أو من جهة غيره

أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام : أحدها أن ينكر الرواية أصلاً ، والثانى أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملاً قبل الرواية أو بعدها ، أو لم يعلم التاريخ ، والثالث أن يظهر منه تمييز شيء مما هو من محتملات الخبر تأويلاً أو تخصيصاً ، والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلاً .

فأما الوجه الأول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم : بإنكار الراوى يخرج الحديث من أن يكون حجة . وقال بعضهم : لا يخرج [من أن يكون حجة ^(١)] وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبى صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ، ثم قيل لسهيل : إن ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروى ويقول حدثني ربيعة عنى وهو ثقة . وقد عمل الشافعى بالحديث مع إنكار الراوى ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله . وذكر سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه ، ثم عمل به محمد والشافعى مع إنكار الراوى ، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى إياه ، وقالوا ينبغى أن يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علماؤنا رحمهم الله بهذه الصفة ، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى به بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضى قضاءه فأقام المدعى شاهدين على قضائه بهذه الصفة ، فإن على قول أبى يوسف لا يقبل القاضى هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد قبلها وينفذ قضاءه ، فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما فى قضاء ينكره القاضى فكذلك فى حديث ينكره الراوى الأصل . وعلى هذا ما يحكى من المحاورات التى جرت بين أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل من

(١) زيادة من الهندية .

الجامع الصغير ، وقد بينها في شرح الجامع الصغير ؛ فإن محمداً ثبت على ما رواه عن أبي يوسف عنه بعد إنكار أبي يوسف ، وأبو يوسف لم يعتمد رواية محمد عنه حين لم يتذكر . وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوى الأصل إلا على قول زفر رحمه الله ، وردوا هذا إلى قول زوج المعتدة أخبرتنى أن عدتها قد انقضت وهي تنكر فإن على قول زفر لا يبق الخبر معمولاً به بعد إنكارها ، وعندنا يبقى معمولاً به إلا في حقها ، والأول أصح ؛ فإن جواز نكاح الأخت والأربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء المدة في حقه [بقوله ^(١)] لكونه أميناً في الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ؛ ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب . فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذى الدين رضى الله عنه ؛ فإن النبي عليه السلام لما قال لأبي بكر وعمر رضى الله عنهما : « أحق ما يقول ذو الدين ؟ » فقالا نعم ، فقام فأنتم صلاته وقبل خبرهما عنه وإن لم يذكره ، وعمر قبل خبر أنس بن مالك عنه في أمان الهرمزان . بقوله له أتكلم كلام حي وإن لم يذكر ذلك ؛ ولأن النسيان غالب على الإنسان فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا ^(٢) يتذكره أصلاً والراوى عنه عدل ثقة فبه يرجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه . وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للتقاضى أن يقضى بشهادته ؛ لأن الفرعى هناك ليس بشاهد على الحق ليقضى بشهادته وإنما هو ثابت في نقل شهادة الأصل ؛ ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحاً ما لم يقل أشهدنى على شهادته وأمرنى بالأداء فأنا أشهد على شهادته ، ثم القضاء يكون بشهادة الأصل ومع إنكار لا تثبت شهادته في مجلس القضاء ، فأما هنا الفرعى إنما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من الأصل ولا يبطل ذلك بإنكار الأصل بناء على نسيانه . وأما الفريق الثانى استدلوا بحديث عمار رضى الله عنه حين قال لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل فأجنبنا فتممكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : « أما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض فت مسح بهما وجهك وذراعيك » فلم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية : ولا .

يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلاً ثقة ؛ لأنه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ؛ ولأن باعتبار تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق ، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة ، وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذا اتصل برسول الله عليه السلام وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل لأن إنكاره حجة في حقه فتنتفى به روايته الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة ، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى الفرع فقد يسمع الإنسان حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان وإنما سمعه من غيره ، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال . وأما حديث ذى الدين فإنما يحمل على أن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا هو الظاهر ؛ فإنه كان معصوماً عن التقرير على الخطأ ، وحديث عمر محتمل لذلك أيضاً فربما تذكر حين شهد به غيره فلهذا عمل به ، أو تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشيء في ذلك الوقت ، وقد يكون هذا للمرء بحيث يوجد شيء منه ثم لا يذكره ، فأخذه بالاحتياط وجعله^(١) آمناً من هذا الوجه . ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط ، وإنما ندعى أنه لا يبقى موجباً للعمل مع إنكار راوى الأصل ، وكما أن راوى الفرع عدل ثقة فراوى الأصل كذلك وذلك يرجع جانب الصدق في إنكاره أيضاً فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، وأدنى ما فيه أن يتعارض قولاه في الرواية والإنكار فيبقى الأمر على ما كان قبل روايته .

وأما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً ، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدح في الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه ، وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه ، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

(١) أى أخذ عمر وجعل هرمان آمناً من حيث التذكر وشغل القلب . هامش العثمانية .

ثم رجع إلى الحديث . وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أيمن الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث ، فإن الحال لا تخلو إما إن كانت الرواية تقولاً منه لا عن سماع فيكون واجب الرد ، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسئلاً لا تقبل روايته أصلاً ، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة الغفل لا تكون حجة فكذلك خبره ، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساخ حكم الحديث ، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسناً للثان بروايته وعمله ؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه ، أو عمل بالناسخ دون المنسوخ ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما بنسخ الاتصال . وبيان هذا في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « يفسل الإناء من ولوغ الكلب سبماً » ثم صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم . أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام النذب فيما وراء الثلاثة . وقال عمر رضي الله عنه : متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج . فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رويوا الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة . وأما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما ، فبعمليها بخلاف الحديث يتبين النسخ ، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم قد صح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم .

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بمض محتملات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره من قبل أنه إنما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون

حجة على غيره وإنما الحجة الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره وهو وغيره في التأويل والتخصيص سواء . وبيان هذا في حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » وهذا يحتمل التفرق بالأقوال ويحتمل التفرق بالأبدان ثم حمله ابن عمر على التفرق بالأبدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيئة ، ولم تأخذ بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد من الأمرين كالشتركت فتعيين أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً في الحديث . وكذلك قال الشافعى رحمه الله في حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « من بدل دينه فاقتلوه » ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل فقال : هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فأنا آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة . وأما ترك العمل بالحديث أصلاً فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من أن يكون حجة ؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما أن العمل بخلافه حرام ، ومن هذا النوع ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما بينا .

وأما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان : أحدهما ما يكون من جهة الصحابة ، والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث . فأما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله : أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث ، فيخرج الحديث به من أن يكون حجة ؛ لأنه لما انقطع توهم أنه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو أو غيره ، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا . وبيانه فيما روى « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته ، فعرفنا به انتساخ هذا الحكم ، وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله : والله لا أنقى أحداً أبداً . وقول على رضى الله عنه : كفى بالنفى فتنة ، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث ، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب .

وكذلك ما يروى أن عمر رضى الله عنه حين فتح السواد من بها على أهلها وأبى أن يقسمها بين الفاتحين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خير بين أصحابه حين افتتحها ، فاستدلنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره فى الغنائم .

فإن قيل : أليس أن ابن مسعود رضى الله عنه كان يطبق فى الصلاة بعد ما ثبت اتساعه بحديث مشهور فيه أمر بالأخذ بالركب ثم خفى عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلاً على أن الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب منسوخ أو أن الأخذ بالركب لا يكون عيناً فى الصلاة ؟ قلنا : ما خفى على ابن مسعود حديث الأمر بالأخذ بالركب وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة فى التطبيق مع طول الركوع لأهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمرهم بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم لا تعييناً عليهم ؟ فلاجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب . والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بعمله بخلافه . وبيان هذا فيما روى أن النبى عليه السلام رخص للحائض فى أن تترك طواف الصدر ، ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذى فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك ما يروى عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه فى الصلاة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة فى الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك قول ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ، لا يمنع العمل بالحديث الوارد فى الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفى عليه ، وهذا لأن الحديث معمول به إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو دونه بخلافه ، وإنما تحمل فتواه بخلاف الحديث على أحسن الوجهين وهو أنه إنما أفتى به برأيه ؛ لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به .

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن في الرواة؛ وذلك نوعان : مبهم ، ومفسر . ثم المفسر نوعان : ما لا يصلح أن يكون طعنًا ، وما يصلح أن يكون . والذي يصلح نوعان : مجتهد فيه ، أو متفق عليه . والمتفق عليه نوعان : أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والإتقان ، أو ممن هو معروف بالتعصب والمداوة . فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحًا ؛ لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصاً من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم ؛ ألا ترى أن الشهادة أضيق من رواية الخبر في هذا . ثم الطعن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحاً فكذلك من المزكى ، ولا يمتنع العمل بالشهادة لأجل الطعن المبهم فلأن لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من أن يكون حجة أولى . وهذا للعادة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غير ما يسوء فإنه يمجز عن إمساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنًا مبهمًا إلا من عصمه الله تعالى ، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل . والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طعنًا لا يوجب الجرح أيضاً ، وذلك مثل طعن بعض المتعنتين في أبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى من ذلك . وهذا إن صح فهو لا يصلح طعنًا بل هو دليل الإتيان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ والإنسان لا يقوى اعتماده على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الإتيان . وكذلك الطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فإن هذا لا يصلح أن يكون طعنًا ؛ لأن هذا يوم الإرسال ، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتيان على ما بينا فما يوم الإرسال كيف يكون طعنًا .

ومنه الطعن بالتلبيس^(١) على من يكفى عن الراوى ولا يذكر اسمه ولا نسبه ، نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أن هذا ثقة أو غير ثقة ، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير ، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو صيانة الراوى من أن يطعن فيه [بعض^(٢)] من لا يبالي وصيانة السامع من أن

(١) وكان في الأصل ومنه الطعن بالتدليس والصواب بالتلبيس كما في الفسخين .

(٢) زيادة من الهندية

يبتلى بالطعن في أحد من غير حجة ، على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يوجب عموم الطعن فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله . ثم سفيان الثوري ممن لا يخفى حاله في الفقه والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه . وكذلك محمد بن الحسن فتحمل الكناية منهما عن الراوى على أنهما قصدا صيانتَهُ ، وكيف يجعل ذلك طعناً والقول بأنه ثقة شهادة بالعدالة له ؟ .

ومن ذلك أيضاً طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروى له أحاديث ليسمعها منه فأبى^(٢) فلما قيل له في ذلك فقال : لاتعجبني أخلاقه . فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طمعاً لأن أخلاق الفقهاء لاتوافق أخلاق الزهاد في كل وجه فهم يجعل القدوة والزهاد يجعل العزلة ، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقيح في مقام القدوة أو على عكس ذلك ، فكيف يصلح أن يكون هذا طمعاً لو صح مع أنه غير صحيح فقد روى عن ابن المبارك أنه قال لا بد أن يكون في كل زمان من يحيي به الله للناس دينهم ودنياهم . فقيل له : من بهذه الصفة في هذا الزمان ؟ فقال : محمد بن الحسن . فهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطعن .

ومن ذلك الطعن بركض الدواب ، فإن ذلك من عمل الجهاد ؛ لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد ، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طمعاً .

ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق ، على ما روى أن النبي عليه السلام كان يمزح ولا يقول إلا حقاً . ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطاً مجازفاً يعتاد القصد إلى رفع^(٢) الحجة والتلبيس به ؛ ألا ترى إلى ما روى أن علياً رضى الله عنه كان به دعاية . وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكره على وجه الطعن ، فعرفنا أن عينه لا يكون طمعاً .

ومن ذلك الطعن بحدائث سنن الراوى ، فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حدائث سننهم ، منهم ابن عباس وابن عمر ، ولكن هذا بشرط الإتيان عند التحمل

(١) وهذه الرواية مع انقطاعها لا تصح لأن محمداً روى كثيراً من الآثار في كتبه نحو كتاب الآثار وكتاب الحجّة وغيرها عن ابن المبارك فلو كان هو أبى أن يروى له لم تجد رواياته عنه ، وكذلك عنه من شيوخه مولانا العلامة شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى .

(٢) وفي العثمانية : دفع .

في الصغر ، وعند الرواية بعد البلوغ ؛ ولهذا أخذنا بحديث عبدالله بن ثعلبة بن صعير رضي الله عنه في صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر ؛ ورجحنا حديثه على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في التقدير بصاع من بر ، لأن حديثه أحسن متناً ، فذلك دليل الإتيان ، ووافقه رواية ابن عباس أيضاً . والشافعي أخذ بحديث النعمان ابن بشير رضي الله عنهما في إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده ، وقد روى أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين ، فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعنًا عند الفقهاء .

ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له ؛ فإن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بأحد أنه يظن في حديثه بهذا السبب ، وقال رسول الله شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان والأعرابي ما كان يعتاد الرواية ، وقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الأوقات ، وفيهم من يشتغل بالرواية في عامة الأوقات ، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية ؛ وهذا لأن المعتبر هو الإتيان ، وربما يكون إتيان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروى أكثر من إتيان من اعتاد الرواية .

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه ؛ فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيستدل به على حسن الضبط والإتيان ، فكيف يصلح أن يكون طعنًا وما يكون مجتهداً فيه الطعن بالإرسال ؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لأنه دليل تأكيد الخبر وإتيان الراوي في السماع من غير واحد .

وأما الطعن المفسر بما يكون موجباً للجرح ، فإن حصل ممن هو معروف بالتعصب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لا يوجب الجرح ، وذلك نحو طعن المحدثين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة ، وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار أصحابنا ، فإنه لا يوجب الجرح لعلنا أنه كان عن تعصب وعداوة .

وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينتهي إلى أربعين وجهاً يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ، ومن طلبها في كتاب الجرح والتمديد وقف عليها . إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان المعارضة بين النصوص

وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضماً ؛ لأن ذلك من أمارات المعجز والله يتعالى عن أن يوصف به ، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ ؛ فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ ؛ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم ، فمرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة ؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة ، وركنها ، وشرطها ، وحكمها .

فأما التفسير : فهي المانعة على سبيل المقابلة . يقال : عرض لى كذا : أى استقبلى ففنعنى مما قصدته ، ومنه سميت الموانع عوارض ، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة .

وأما الركن : فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى ، كالحل والحزمة والنفي والإثبات ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وبالحجتين المتساويتين تقوم^(١) المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوى .
وأما الشرط : فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد ؛ لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في محلين حساً وحكماً . ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويجوز أن يكون بعض الزمان نهراً والبعض ليلاً ، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ولا يتصور لاجتماعهما في محل واحد . ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة والحزمة في أمها وبناتها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد . والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق

(١) وفي العثمانية : تتحقق .

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت ، فعرفنا أن شرط التضاد والتماثل اتحاد المحل والوقت .

ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ؛ ولهذا قلنا : يقع التعارض بين الآيتين ، وبين القراءتين ، وبين السنتين ، وبين الآية والسنة المشهورة ؛ لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخاً إذا علم التاريخ بينهما ، على ما نبينه في باب النسخ . ولا يقع التعارض بين القياسين ؛ لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخاً للآخر ؛ فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين . وكذلك لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة لأن كل واحد منهما [إنما^(١)] قال ذلك عن رأيه والرواية^(٢) لا تثبت بالاحتمال ، وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فكذلك من اثنين .

وأما الحكم فنقول : متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما ، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخاً للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالنسوخ ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة ؛ لأن المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين ؛ إذ ليست إحداها بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم . وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة ، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من قبل في الترتيب^(٣) في الحجج الشرعية ؛ لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالتعارضين ، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمدوم أصلاً . وعلى هذا قلنا : إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحجتان ويصير كأنه لم يقيم كل واحد منهما البينة .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية والأحمدية : فالرواية .

(٣) وفي المأينة والهندية : على ما بينا من الترتيب .

فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعى وذلك قوة فى أحدهما لا يوجد مثله فى الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ فى النصوص ، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى ، ولكنه معذور فى العمل به فى الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه فى طريق الاجتهاد مصيب ، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلاً فى حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة . قال عليه السلام : « المؤمن ينظر بنور الله » وقال : « فإسالة المؤمن لا تخطئ » ولهذا جوزنا التحرى فى باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة ، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ ؛ لأنه اعتمد فى عمله دليلاً شرعياً ، وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله : قبله التحرى جهة قصده . وإنما جعلناه مخيراً عند تعارض القياسين لأجل الضرورة لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه ، إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، والعمل بالحال عمل بلا دليل ، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعى فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل ، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق فى القياسين ولا تتحقق فى النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، فلهذا لا يتخير هناك فى العمل بأى النصين شاء . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا كان فى السفر ومعه إناءان فى أحدهما ماء طاهر وفى الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس ، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتييم ؛ لأن فى حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه فى تحصيل مقصوده فله أن يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، وفى حكم الطهارة يجد شيئاً آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة ، وبسبب المعارضة يجعل لعدم الماء فيصير إلى التيمم ، وقلنا فى المسالين إذا استوت الذكوة والميمنة فى حالة الضرورة بأن لم يجد حلالاً سوى ذلك جاز له التحرى ، وعند عدم الضرورة بوجود طمس حلال لا يكون له أن يصير إلى التحرى ، ولهذا

لم يجوز^(١) التحرى فى الفروج أصلاً عند اختلاط المعتقدة عيماً بغير المعتقدة ؛ لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة فى إباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب . ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازماً له^(٢) حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك . وعلى هذا قلنا فى الثوبين : إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً وهو لا يجد ثوباً آخر فإنه يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذى هو شرط جواز الصلاة ، وبعد ما صلى فى أحد الثوبين بالتحرى لا يكون له أن يصلى فى الثوب الآخر ، لأننا حين حكمنا بجواز الصلاة فى ذلك الثوب فذلك دليل شرعى موجب طهارة ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه .

فإن قيل : أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصلى فى المستقبل إلى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده فى الابتداء ؟ قلنا : لأن هناك الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة السكبة لا محالة ؛ ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر السكبة جازت صلاته ، وفى الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة فى ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى إذا تبين أنه كان نجساً تلزمه إعادة الصلاة ، والعمل بالقياس من هذا القبيل ؛ فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهراً ؛ ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به ؛ فلماذا كان العمل بأحد القياسين مانعاً من العمل بالقياس الآخر بعد ما لم يتبين دليل أقوى منه . ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعى من حيث العلم لا من حيث العمل ، والاختيار حكم شرعى لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل . فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحاً للعمل به فى أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

(١) وفى الثمانية : لم يجوزوا

(٢) وفى الهندية : لازماً لإياه .

به شرعاً ما لم يتبين وجه الخطأ فيه ، فإثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجح أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعى ، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع ، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول .

فإن قيل : لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما في حادثة حتى يكون له أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى كما في كفارة اليمين ؛ فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين به يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين أخرى . قلنا : هناك التخيير ثبت على أن كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم ، وهذا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً ، مع علمنا بأن الحق أحدهما والآخر خطأ ، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول ، وهذا لأن جهة الصواب تترجح بعمله فيما عمل به ، ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في الآخر ظاهراً ، فما لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجوداً عند العمل بأحدهما لا يكون له أن يصير إلى العمل بالآخر .

والحاصل : أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب ، فإذا تعين بصلاته في أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأى في الصلاة في الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم . وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ؛ ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلى حيثما توجهت به راحلته ، فبعد ما صلى بالتحرى إلى جهة إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً لأن الشرط أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة ، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريه . وكذلك حكم العمل بالقياس في المجتهدين فإن القضاء الذى نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك . فأما

فما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال ، فإن الكلام في حكم يحتمل النسخ ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطلب الطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً ، فإذا استقر رأيه^(١) على أن الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل في المستقبل . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا طلق إحدى امرأتيه بعينها ثم نسي أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان ؛ لأن الواقع من الطلاق والعناق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر ، وإنما ثبتت المعارضة بين المحلين في حقه لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً ، ويمثله لو أوجب في أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان ؛ لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الإيقاع ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً ، ومما يثبت فيه حكم التعارض — سؤر الحمار والبغل ؛ فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته ، وقد بينا هذا في فروع الفقه ، ولكن لا يمكن المصير إلى القياس بعد هذا التعارض ؛ لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال ؛ فإن الماء كان طاهراً في الأصل فيبقى طاهراً . نص عليه في غير موضع من النوادر ، حتى قال : لو غمس الثوب في سؤر الحمار تجوز الصلاة فيه ولا يتنجس العضو أيضاً باستعماله ؛ لأنه عرق طاهر في الأصل . وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقاً أداء الصلاة به وحده لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين ، فشرطنا ضم التيمم إليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة . وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكلاً الحال يحمل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم . وكذلك المفقود فإنه يحمل بمنزلة الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الإرث من الغير ؛ لأن أمره مشكلاً فوجب المصير إلى الحال لأجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة .

(١) كان في الأصل : استقل رأيه .

وأما بيان المخلص عن المعارض فنقول : يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة ، فإن لم يوجد فن الحكم ، فإن لم يوجد فباعتبار الحال ، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصاً ؛ فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ .

فأما الوجه الأول وهو الطلب المخلص من نفس الحجة فيبانه من أوجه : أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملًا أو مشكلاً ، فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصار إلى العمل بالحكم دون المجمل والمشكل . وكذلك إن كان أحدهما نصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد . وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينتفى معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر . وبيانه من الكتاب في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى في المستأمن : « ثم أبلغه مأمنه » فإن التعارض يقع بين النصين ظاهراً ولكن قوله : « فاقطعوا أيديهما » عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله تعالى « ثم أبلغه مأمنه » دليل^(١) تخصيص المستأمن من ذلك . ومن السنة قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات ، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً ولكن قوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » بمرض التخصيص فيجمل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفى به التعارض . وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر ؛ لأن الذي ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الإجماع فينتفى به معنى التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله وبالعلم بالتاريخ ينتفى التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه ، وإن كان المعمول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الأخبار ؛ لأن المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً كما اشتهر تحريم المتعة بعد الإباحة واشتهر إباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الأضاحي^(٢) والشرب في الأواني بعد النهي ،

(١) أى لو سرق المؤمن لانه قطع يده لأن الإبلاغ إلى مأمنه واجب بالنص . هامش العثمانية .

(٢) قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام »

هامش العثمانية .

ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه ، فهذا الطريق تنتفي المعارضة^(١) ، وكما ينتفي التعارض بدليل الإجماع يثبت التعارض بدليل الإجماع فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العمة والحالة فقال : « لاشئ لهما » وقال : « الخال وارث من لا وارث له » فن حث الظاهر لاتعارض بين الحديتين ؛ لأن كل واحد منهما في محل آخر ولكن ثبت بإجماع الناس أنه لا فرق بين الخال والحالة والعمة في صفة الورثة ، فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض بين النصين ، ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ، ورجح الشافعي ما كان معلوماً باعتبار الأصل وهو عدم استحقاق الميراث .

وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين ، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة ، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض . وبيان ذلك في قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مع قوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين الغموس فإنها من كسب^(٢) القلوب ، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق ، ولكن انتفى هنا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى : « بما عقدتم الأيمان » هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا ، وفي قوله تعالى « بما كسبت قلوبكم » المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة ؛ لأنه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل ، فأما في الدنيا فقد يتلى المطيع ليكون تمحيصاً لذنوبه وينعم على العاصي استدراجاً ، فهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض .

فأما المخلص بطريق الحال فبياناه في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بالتخفيف في إحدى القراءتين وبالتشديد في الأخرى ، فبينهما تعارض في الظاهر ؛ لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة والإطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض ، وهو أن تحمل القراءة

(١) وفي الهندية : التعارض .

(٢) وفي المأثية والهندية : فإنها كانت من كسب القلب .

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة ، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة ؛ لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يعاودها الدم ويكون ذلك حيضاً فتتمدد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال . وكذلك قوله تعالى : « وأرجلكم إلى الكعبين » فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل عطفاً على المغسول ، والقراءة بالخفض الذي يجعل الرجل عطفاً على المسح [ثم ^(١)] تنتفي هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لا بساً للخف بطريق أن الجلد الذي استتر به الرجل يجعل قائماً مقام بشرة الرجل فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق ، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم ، فإن الفرض في هذه الحالة غسل الرجلين عيناً .

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم . وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضى الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً محتجاً به على من يقول إنها تعتمد بأبعد الأجلين فإنه قال : من شاء باهله أن سورة النساء القصرى : « وأولات الأجنال أجلهن » نزلت بعد سورة النساء الطولى : « يتربصن بأنفسهن » فجعل التأخر دليل النسخ ، فعرفنا أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم .

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة نحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى أنه رخص فيه ، وما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل الضبع وروى أنه عليه السلام رخص فيه ؛ فإن التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفي ذلك بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً في الأشياء كما أشار إليه محمد في كتاب الإكراه ، وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء ؛ فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات ، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا ، فهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر ، وهذا لأننا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين : نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر ، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة ، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر . وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ ؛ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه ، وذلك ينعدم في النص الموجب للإباحة ، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع .

واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجباً للنفي والآخر موجباً للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول : المثبت أولى من النافي ؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : تتحقق المعارضة بينهما ؛ لأن الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للإثبات ، وما يستدل به على صدق الراوى في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوى في الخبر الموجب للنفي . واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا في مثل هذين النصين ؛ فإنه روى أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم ، وروى أنه تزوجها وهو حلال ، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات في الرواية الأخرى ؛ لأنهم اتفقوا أن العقد كان بحد إحرامه ، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا . وروى أن برة أعتقت وزوجها كان حراً فغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ، ولا خلاف أن زوجها كان عبداً في الأصل فكان الإثبات في رواية من روى أن زوجها كان حراً حين أعتقت فأخذنا بذلك ، فهذا يدل على أن الترجيح

يُحصل بالإثبات . وروى أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبي العاص
رضي الله عنهما بنكاح جديد ، وروى أنه ردها عليه بالنكاح الأول ، والإثبات
في رواية من روى أنه ردها عليه بمقد جديد ، وبذلك أخذنا ، فهو دليل على أن
الترجيح يحصل بالإثبات . وذكر في كتاب الاستحسان : إذا أخبر عدل بطهارة
الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والإثبات في خبر من أخبر
بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به^(١) . وقال في التريكة : الشاهد إذا عدله واحد وجرحه
آخر فإن الجرح يكون أولى لأن في خبره إثباتاً . فإذا تبين من أصول علمائنا
هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر
المذهب عليه مستقيماً . وذلك الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب
العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبهاً ، فإن كان لدليل يوجب العلم به
فهو مساو للمثبت وتحقق المعارضة بينهما ، وعلى هذا قال في السير الكبير :
إذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه ، وقال الزوج
إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو وقالت النصارى المسيح ابن الله ، فالقول
قوله ، فإن شهد للمرأة شاهدان وقالوا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة . فالقول
قوله أيضاً ، وإن قالوا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما . وكذا
لو ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة ،
وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب للعلم به وهو أن ما يكون من
باب الكلام فهو مسموع من التكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دندنة لا كلاماً ، فإذا قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على
الإثبات قلنا في الخبر أيضاً يقع التعارض بين النفي والإثبات . فأما إذا كان خبر النفي
لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضاً للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن
استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ، ولأن السامع والمخبر في هذا
النوع سواء ؛ فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي ، فلو جاز أن يكون هذا

(١) وفي كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨ والراية مسألة كتاب الاستحسان فالمخبر بالطهارة
ناف لأنه مبق على الأمر الأصلي ، والمخبر بالنجاسة مثبت لأنه مخبر عن أمر عارض ، وأخذوا فيها
بالتأني دون المثبت .

الخبر معارضاً لخبر الميثب لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر الميثب . وإن كان الحال مشتبهاً فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه ، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجباً العلم به فهو نظير القسم الأول ، وإلا فهو نظير القسم الثاني . ففي مسألة التزكية من يزكي الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تركيته عن دليل موجب العلم به ، والذي جرحه فخره مثبت الجرح المعارض لوقوفه على دليل موجب له ، فلهذا جعل خبره أولى . وفي طهارة الماء ونجاسته الخبر بالطهارة يعتمد دليلاً ؛ لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي نزل من السماء إذا أخذه الإنسان في إناء طاهر وكان بمراى العين منه إلى وقت الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له ، كما أن الخبر بنجاسته يعتمد الدليل فتتحقق المعارضة بين الخبرين . وعلى هذا أثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة لأن الخبر بأنه كان محرماً اعتمد دليلاً ، والخبر بأنه كان حلالاً اعتمد أيضاً في خبره الدليل الموجب له ؛ فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتيان الراوى لما تعذر الترجيح من نفس الحجة ، فأخذنا برواية ابن عباس رضى الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتيانها ، ولأن يزيد بن الأصم لا يعادله في الضبط والإتيان . وحديث رذر رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبى العاص رجحنا فيه الميثب للنكاح الجديد ؛ لأن من نفي ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلاً موجباً العلم به بل عدم الدليل للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد ، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول . وفي حديث بريرة رجحنا الخبر الميثب لحرية الزوج عند عتقها ؛ لأن من يروى أنه كان عبداً فهو لم يعتمد في خبره دليلاً موجباً لنفى الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل الميثب للحرية فلهذا رجحنا الميثب . ومن هذا النوع رواية أنس رضى الله عنه أن النبي عليه السلام كان قارئاً في حجة الوداع ، ورواية جابر رضى الله عنه أنه كان مفرداً بالحج ، فإننا رجحنا خبر الميثب للقرآن لأن من روى الأفراد

فهو ما اعتمد دليلاً موجِباً نفى القرآن ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تلبينه بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى أنه كان مفرداً . ومن ذلك حديث بلال رضى الله عنه أن النبي عليه السلام لم يصل في الكعبة ، مع حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح ؛ فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة ، ومن أخبر أنه لم يصل فيها [فإنه] ^(١) لم يعتمد دليلاً موجِباً للعلم به ولكنه لم يعين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من النافي .

ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان أولى بالعمل به . واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان في الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة ، أنه إذا كان الخبر بأحد الأمرين اثنين وبالأخر واحداً ، فإنه يؤخذ بخبر الاثنين ؛ وهذا لأن خبر المثني حجة تامة في الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثني أكثر ، وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثني دون الواحد على ما سبق بيانه . وكذلك يتخلص عن التعارض أيضاً بحجة الراوى استدلالاً بما ذكر في الاستحسان أنه متى كان الخبر بأحد الأمرين حرين وبالأخر عبيدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين . قال رضى الله عنه : والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة ، فقد ذكر نظيره في السير الكبير قال : أهل العلم بالسير ثلاث فرق : أهل الشام ، وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، فكل ما اتفق فيه الفريقان [منهم ^(٢)] على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد . وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد ، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف . والصحيح ما قلنا ؛ فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ، قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقال تعالى : « ما يعلمهم إلا قليل » وقال تعالى : « وقليل ما هم » ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الأحاد فالقول به يكون

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) زيادة من كشف الأسرار شرح أصول البزدوى .

قولاً بخلاف إجماعهم ، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل بخبر المثني فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع ؛ أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوى الأصل واحداً ، فهذا لا يقول به أحد ، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ؛ ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل ، وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود ، وبين خبر المثني وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنتين وهو الزنا . وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنتين وشهادة الأربعة في الأموال ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم تعلم المساواة بينهما من كل وجه . وإنما رجح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الخبرين على خبر العبدین في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد ، فأما في أحكام الشرع فخير الواحد وخبر المثني في وجوب العمل به سواء .

ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه أنه إذا كان الراوى واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوى وغفلة عن السماع ، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا اختلف التبايعان والسلمة قائمة بعينها تحالفا وترادا » وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة ، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلمة . ومحمد والشافعي يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نستغل بترجيح أحدهما في العمل به . والصحيح ما قلنا لوجهين : أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاختمال لا يثبت الخبر ، وإذا كان الخبر واحداً لحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا . والثاني أننا لو جعلنا خبرين لم يكن للزيادة المذكورة في أحدهما فائدة فيما يرجع إلى بيان الحكم ؛ لأن الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله على ما فيه إخلاؤه عن الفائدة . فأما إذا اختلف الراوى فقد علم أنهما خبران ، وأن النبي

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين . وبيان هذا فيما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد رضي الله عنه « انهم عن أربعة : عن بيع ما لم يقبضوا » فإننا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولاً على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام . وأهل الحديث يحملون الرواة في هذا طبقات فيقولون : إذا كانت الزيادة يرويه من هو في الطبقة العليا يجب الأخذ بذلك ، وإن كانت الزيادة إنما يرويها من ليس في الطبقة العليا وروى الخبر بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت التعارض بينهما . وكذلك قالوا في خبر يروي موقوفاً على بعض الصحابة بطريق ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق ، فإن كان يرويه عن رسول الله عليه السلام من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعاً ، وإن كان إنما يرويه عن رسول الله عليه السلام من ليس في الطبقة العليا ورويه موقوفاً من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفاً . وكذلك قالوا في المسند والمرسل ، ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول ؛ لأن الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة لا بأعيان الرجال ، والله أعلم .

باب البيان

قال رضي الله عنه : اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان . قال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به . وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب ؛ وهو اختيار أصحاب الشافعي ؛ لأن الرجل يقول : إن لي هذا المعنى بياناً : أي ظهر ، وبانت المرأة من زوجها بينونة : أي حرمت ، وبان الحبيب بياناً : أي بعد ؛ وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور ولكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها . والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار ، فإن أحداً من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبين له ، ولكن إذا قال الرجل : بين فلان كذا بياناً واضحاً فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبق معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان فإنما يراد به الإظهار أيضاً ، وقول رسول الله : « إن من البيان لسحرا » يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وقال تعالى : « علمه البيان » والمراد الإظهار ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ومن لم يقع له العلم أصر . ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم . وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ؛ فإن هذا الحد أشكل من البيان والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشيء لا زيادة الإشكال فيه ، ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفي غيره .

ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول . وقال بعض المتكلمين : لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به ، والفعل لا يكون متصلاً بالقول . فأما عندنا : بيان المجمل قد يكون متصلاً به وقد يكون منفصلاً عنه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا » ثم صلى في اليومين في وقتين ، فبين له المواقيت بالفعل ، وقال لأصحابه : « خذوا عني مناسككم » وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ؛ ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فربما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ؛ ألا ترى أنه أمر أصحابه بالخلق عام الحديدية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال ، فعرفنا أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول .

ثم البيان على خمسة أوجه : بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص ، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك نحو قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فصيغة^(١) الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم ، وقوله تعالى : « كلهم أجمعون » بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير . وكذلك قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » يحتمل المجاز لأن البريد^(٢) يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة . وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً ؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر . وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ، أو قال لعبدك أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك ؛ فإنه يكون ذلك بياناً صحيحاً ؛ لأنه تقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له .

وأما بيان التفسير : فهو بيان الجملة والمشارك ، فإن العمل بظاهره غير ممكن ، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيراً له ، وذلك نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت على حرام ؛ فإن البينونة والحرمه مشتركة فإذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ؛ ولهذا أثبتنا به البينونة والحرمه . وكذلك إذا قال لفلان على ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا ؛ فإنه يكون ذلك بيان تفسير . وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً .

ثم هذا النوع^(٣) يصح عند الفقهاء موصولاً ومفصلاً ، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرج منه . أن يكون بياناً ، وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان الجملة والمشارك عن أصل الكلام ؛ لأن بدون البيان لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا

(١) وفي الهندية : فإن صيغة الجمع .

(٢) يقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه ، ويقال أيضاً فلان يطير بهيمته ، فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (كشف) .

(٣) وفي العثمانية والهندية : هذا البيان .

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع ؛ يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي بـ «^(١) التركية ولا خطاب التركي بـ «^(٢) اللغة العربية إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان يبين له ؛ وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترب به لا يكون حسناً شرعاً ؛ لأن المخاطب لا يفهم المراد به ، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به . ولكننا نقول : الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به ، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أوجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن الابتلاء بالمشابهة كان باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلا يكون الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان صحيحاً كان أولى . ومخاطبة العربي بـ «^(٣) التركية تخلو عن هذه الفائدة ، وإليه أشار الله في قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وبيان ما قلنا في قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان مبتلياً باعتقاد الحقيقة فيما فعله معلمه مع انتظار البيان ، وما كان سؤاله في كل مرة إلا استمعجلاً منه للبيان الذي كان منتظراً له ؛ ولهذا قال بعد ما بينه له ما أخبر الله عن معلمه « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترب بالعموم يكون بياناً ، وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً . وقال الشافعي : يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه . وإنما يبتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالحاص ، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التفسير فيصح موصولاً ومفصلاً . وعندنا لما

(١) وفي نسخة : بلسان ، كذا بهامش الأمل .

كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدلّيل الخصوص فيه يكون مغيراً لهذا الحكم ؛ فإن العام الذى دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص ، وبيان التغير إنما يكون موصولاً لا مفصلاً على ما يأتى بك بيانه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا قال علماءنا : إذا أوصى لرجل بخاتم وآخى بفضه ، فإن كان فى كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لأحدهما والفص للآخر ، وإن كان فى كلام مفصول فإنه لا يكون بياناً ولكن يكون إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما فى الفص فتكون الحلقة الموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان . وأما بيان المجمع فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل به بنفسه ، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيراً وإعلاماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ولا يكون معارضاً فيصح موصولاً ومفصلاً ، ودليل الخصوص فى العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصلاً . وقد بينا أدلة هذا الأصل الذى نشأ منه الخلاف ، وإنما أعدناه هنا للحاجة إلى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم . فمن ذلك قوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » وثم للتعقيب مع التراخي فقد ضمن البيان بعد إلزام الاتباع وإلزام الانباع إنما يكون بالعام دون المجمع إذ المراد بالاتباع العمل به ، فعرفنا أن البيان الذى هو خصوص قد يتأخر عن العموم . وقال تعالى فى قصة نوح عليه الصلاة والسلام : « قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » وعموم اسم الأهل يتناول ابنه ولأجله كان سؤال نوح بقوله « إن ابني من أهلى » ثم بين الله تعالى له بقوله تعالى : « إنه ليس من أهلك » وقال تعالى فى قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع ضيفه المكرمين : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » وعموم هذا اللفظ يتناول لوطاً ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطاً ، ثم بينوا له فقالوا « لننجيته وأهله » فدل أن دليل الخصوص يجوز أن ينفصل عن العموم . وقال تعالى « انكم وما تمبدون من دون

الله حصب جهنم » ثم لما عارضه ابن الزبير بميسى والملائكة عليهم السلام نزل دليل الخصوص « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » والدليل عليه قصة بنى إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلاً عن أصل الخطاب . والدليل عليه أن آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث يكون عند الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصاً منفصلاً عن دليل العموم ، وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ، ثم بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بياناً ، واستدلوا بقوله تعالى : « ولدى القربى » فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلم^(١) عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله في ذلك فقال : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد » وقال إنهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الإسلام . ثم قالوا تأخير البيان في الأعيان معتبر بتأخير البيان في الأزمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقة يقتضى عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعض الأزمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضى عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذى يتبين به أن المراد بعض الأعيان دون البعض .

وحجبتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول في العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم ، وقد أوضحنا ذلك بالدليل . ثم من ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه ، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي إلى أن يقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد . وكما يجب اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يجوز الإخبار به أيضاً فيقال إنه عام . وفي جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل ،

(١) وفي الأصل والهندية : كان إلى أن تسلكم .

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل ، فأما في حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأييد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤيد ؛ لأن الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما أشبه ذلك ، وإنما اعتقاد التأييد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشرية أخرى . فأما قوله تعالى « ثم إن علينا بيانه » فنقول : بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدى هذا القول بأن لذلك البيان بياناً إلى ما لا يتناهى ، وإنما المراد بمض ما في القرآن وهو المحمل الذى يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله ، فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً ، ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة . ونظيره المحكمات التى هن أم الكتاب ؛ فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله ، فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذى هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيراً له إذا كان منفصلاً عنه . فأما قوله تعالى : « قلنا ^(١) احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » قلنا البيان هنا موصول فإنه قال : « إلا من سبق عليه القول » والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله تعالى : « إنهم مفرقون » .

فإن قيل : ففى ذلك الوعد نهى لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى : « ولا تخاطبني في الذين ظلموا » فلو كان قوله « إلا من سبق عليه القول » منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح عليه الصلاة والسلام سؤال ابنه بقوله « إن ابني من أهلي » قلنا : إنما سأل لأنه كان دعاه إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى : « إنه عمل غير صالح » فأعرض عنه عند ذلك وقال : « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه [بناء على رجاء أن يؤمن كما وعد ، وإليه أشار في قوله تعالى : « وما كان استغفار إبراهيم

لأبيه^(١)] إلا عن موعدة وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » ثم قوله تعالى : « وأهلك » متناول ابنه الكافر ؛ لأن أهل المرسلين من يتابعهم على دينهم ، وعلى هذا لفظ الأهل كان مشتركاً فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين ؛ فلهذا سأل الله فبين الله له أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك صحيح عندنا . فأما قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » فالبيان هنا موصول في هذه الآية بقوله : « إن أهلها كانوا ظالمين » وفي موضع آخر بقوله : « إلا آل لوط » .

فإن قيل : فما معنى سؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام الرسل بقوله : « إن فيها لوطاً » ؟ قلنا : فيه معنيان : أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما في قصة أصحاب السبت ، وقد يصيب الكل فيكون عذاباً في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين ، كما قال تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أى الطريقين وأن يعلم أن لوطاً عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يبتلى به ؟ والثاني أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه في سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط . وهو نظير قوله تعالى : « رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ » وقد كان عالماً متيقناً بإحياء الموتى ولكن سأل لينضم اليان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه . فأما قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » فقد قيل إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان ، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولاً لهم . والأوجه أن يقول إن في صيغة الكلام ما هو دليل ظاهر على أنه غير متناول لهم ؛ فإن كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وإنما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من إلا أن القوم كانوا متمتعين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تمنعهم في ذلك ، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالاً بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتمتتون وينسبونوه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة^(١) على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصره . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الجاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء ، بل هذا بيان المراد في العام الذي يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالمجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

(١) وفي الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل زول آية الميراث^(١) فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى ، لا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هو لنا عليه . وسنقرره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان التغير والتبديل

أما بيان التغير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة ، فلو لا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البذل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكليماً به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر زول العتق

(١) في العثمانية والهندية : الموارث .

في الحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه ، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله ؛ لأنه يتبين به أنه ليس بعلة يامة للحكم قبل الشرط ، وأنه ليس بإيجاب للمعق بل هو يمين ، وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً بوجود الشرط ، فعرفنا أنه بتبدل . وكذلك الاستثناء ؛ فإن قوله لفلان على ألف درهم مقتضاه وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً ليكون نسخاً ، فإن هذا في الإخبار غير محتمل^(١) ، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخباراً عن وجوب تسعمائة فقط ، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول ، وليس بتبديل ، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلاً ، فلهذا سميناه بيان التغيير .

ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولاً بالكلام — ولا يصح مفصلاً ممن لا يملك النسخ ، وإنما يختلفون في كيفية إعمال الاستثناء والشرط . فقال علماؤنا : موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى ، وأنه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعدم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءه . وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما أن دليل الخصوص يمنع ثبوت حكم العام فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض . وكذلك الشرط عندنا فإنه يمنع ثبوت الحكم في المحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط مانع من وجود العلة ، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علقته . والكلام في فصل الشرط قد تقدم بيانه إنما الكلام هنا في الاستثناء فإنهم احتجوا باتفاق أهل اللسان أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فهذا تنصيص على أن الاستثناء موجب ماهو ضد موجب أصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى ، وعليه دل قوله تعالى : « قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

(١) أى في الإخبار عن الماضي وإنما يكون النسخ في المستقبل من الزمان . هامش العثمانية .

إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته « فلاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء ، والاستثناء الثانى من المنجيين فإنما فهم منه أنها من المهلكين . وعلى هذا قالوا : إذا قال لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة ؛ لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً ، والاستثناء الثانى من النفى فكان إثباتاً ، والدليل عليه قوله تعالى : « فشربوا منه إلا قليلاً منهم » : أى إلا قليلاً منهم لم يشربوا ، فقد نص على هذا فى قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان فى موجه كالتنصوص عليه ، والدليل عليه كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لاشتغالها على النفى والإثبات ، وإنما يتحقق ذلك إذا جمل كأنه قال إلا الله فإنه هو الإله ، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من المتكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبلاستثناء لا ينتفى التكلم بكلام صحيح فى جميع ما تناوله أصل الكلام ، ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو ^(١) ممرض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه ؛ لأن بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلماً به فيه ؛ لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلم فى كلام واحد ، ولكن يجوز أن يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لما منع منه كما فى البيع بشرط الخيار ، فعرّفنا أن الطريق الصحيح فى الاستثناء هذا ، وعليه خرج مذهبه فقال فى قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف : إن المراد إلا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم ، إلا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجدل على وجه المعارضة ؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول وهو حال ما بعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون ما لا يحتمل التوقيت ، وإقامة الجدل لا يحتمل ذلك ؛ فأما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك . وقال فى قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكمين : حكم الحرمة لطلق الطعام [بالطعام ^(٢)] فأثبتته فى القليل والكثير ، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذى يقبل المساواة . وهو نظير قوله تعالى : « فنصف ما فرضتم

(١) كذا فى الأصول والظاهر أن بعض الألفاظ سقطت من الأصل هنا .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية وكان فى الأصل بمطلق الطعام .

إلا أن ينفون» في أن الثابت به حكام حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاماً فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو^(١) منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض^(٢) والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل مرجبه نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما إذا قال له على ألف درهم إلا كرا حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كرا حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال^(٣) : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كرا عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا .

وحجتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشرىوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص^(٤) يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أي الشافعي — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن في هامش العثمانية ما نصه : أي دليل

الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء مذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف في الكلام لافى الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التى لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام^(١) ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماءنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه^(٢) لأن اسم الألف لا ينطابق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهندية : العام .

(٢) وفي العثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

تسمائة عليه ابتداء ؛ لأن القدر الذى يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن فى صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقة ؛ فعرفنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسمائة ، وكان لهذا العدد عبارتان الأقصر وهو تسمائة والأطول هو الألف إلا مائة . وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناء استخراج ، يعنى استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى ؛ ألا ترى أن بعد دلائل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى إذا كان العام بمباراة الفرد يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا ثلاثة ، فإن أدنى ما تناوله اسم الجمع ثلاثة ، وإذا كان الباقي دون ذلك كان رفعاً للحكم بطريق النسخ . ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبراً فى الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لما منع فكذلك يجوز أن تبقى صورة الكلام ولا يكون معتبراً فى حق الحكم أصلاً كطلاق الصبي والمجنون ، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بقى صورة التكلم فى المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز ، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز ؛ فعرفنا أن انعدام وجوب المائة عليه لا انعدام العلة الموجبة للمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة ، وكذلك فى التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم فى المحل لا انعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب ، فانعدام^(١) الحكم لانعدام العلة فى الفصلين لا لما منع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى المحل فى التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام فى حق الحكم أصلاً ولكن نجمله تصرفاً آخر وهو اليمين على أنه متى وصل^(٢) إلى المحل ولم يبق يميناً كان إيجاباً ، فسميناه بيان التبديل لهذا ، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملاً فيه ، فجعلناه بيان التغير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى ؛ لأنه لم يصّر تصرفاً آخر

(١) وفى المائة والمندية : فانعدم .

(٢) أى إذا اتصل بالمحل انحلت ولم تبقى يميناً — هامش المئوية .

بالاستثناء ؛ وهذا لأن الكلمة كما لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض حتى تكون دالة على المراد ، فتوقف أول الكلام على آخره في الفصلين ويكون الكل في حكم كلام واحد ، فإن ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل بياناً فيه تبديل ، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيراً لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى ، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهى به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزاً إليه ، كما أن بالغاية ينتهى أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولاً له ، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت ، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع .

فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فإطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز ؛ فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ، ولا طريق للجمع سوى ما بينا وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وهو نفي من الإثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم الإثبات يتوقف به كما يتوقف^(١) بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمى نفيّاً مجازاً .

فإن قيل : هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيداً عالم ، وكذلك كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟ قلنا : قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله إلا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لا بنص كلامه ، كما أن نفي النهار يتوقت إلى طلوع الفجر فوجوده يثبت ماهو ضده وهو صفة النهار ، ونفي السكون يتوقت^(٢) بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت السكون ؛ يقرره أن الآدى لا يخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفي العلم عنه ، فلما توقت النفي في صفة كلامه زيد

(١) وكان في الأصل يتوقف به كما يتوقف الخ وأما التوقف من الهندية .

(٢) في الثمانية والهندية موقت .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم ثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقاً والموقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج انتهى هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالأستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحنث .

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، وبجاز . فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو بجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يعلمون الكتاب إلا أماني » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقني . وقال : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون نهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .

ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتعذر حمله على حقيقة^(١) الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم : أى لكن إن عفا الزوج بإيفاء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبمعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبمعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى السكيل . فيكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية^(٢) ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقته فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقته فى المحل الذى يقبل المساواة فى السكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى المطعوم الذى لا يكون مكيلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو السكيل فلو كان لما دون ذلك متاولا يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

باستثناء حقيقة إذ حقيقة الاستثناء في أصل الوضع أن يكون الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى هنا لم يتناولوه صدر الكلام صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعاً ، ومعناه لكن لا ثوب له على . والتصریح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئاً من الألف ولا يمنع إعمال أصل الكلام في إيجاب جميع الألف عليه فكذلك اللفظ الذى يدل عليه ؛ ولهذا قال محمد في قوله إلا كر حنطة إنه تلزمه الألف كاملة . فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما استحسنا هنا فقالا : كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى ؛ لأن صورة صدر الكلام الإخبار بوجود المسمى عليه ، ومعناه إظهار ما هو لازم في ذمته ، والمكيل . والموزون كشيء واحد في حكم الثبوت في الذمة على معنى أن كل واحد منهما يثبت في الذمة ثبوتاً صحيحاً بمنزلة الأمان ، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجاً ، وباعتبار معناه يكون استخراجاً ، على أنه استخراج هذا القدر مما هو واجب في ذمته ، والمعنى يترجح على الصورة لأنه هو المطلوب ؛ فلماذا جعلنا استثناءه استخراجاً على أن يكون كلامه عبارة عما وراء مالية كر حنطة من الألف ؛ فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيعاً^(١) والألف تثبت في الذمة ثمناً فلا يمكن جعل كلامه استخراجاً باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى ، فلماذا جعلناه استثناء منقطعاً .

ثم قال الشافعى بناء على أصله : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأنه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء . واستدل عليه بقوله تعالى في آية قطاع الطريق : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره .

وقال علماؤنا : الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة

(١) وفي الثمانية بعد قوله مبيعاً كالسلم أو ما هو في معنى السلم كالبيع بثياب موصوفة مؤجلاً . وليست هذه العبارة بموجودة في الهندية أيضاً وأظن أن هذا تعليق كان بالهامش فأدخله الناسخ في أصل الثمانية ظناً منه بأنه من الأصل .

لوجهين : أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض . والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما يتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه ، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً وإنما يتبدل به الحكم كما بينا ، ومطلق المطف يقتضى الاشتراك فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتمليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاماً في الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها شرط ، ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك . فأما قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فلا أجل دليل في نص الكلام صرفناه إلى جميع ما تقدم ، وذلك التقييد بقوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » فإن التوبة في محو الإثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الإمام على التائب أو قبل ذلك ، وإنما تختلف في حكم إقامة الحد ، الذي يكون مفوضاً إلى الإمام ؛ فعرفنا بهذا التقييد أن المراد ما سبق من الحد ، وقد يتغير حكم مقتضى الكلام لدليل فيه ؛ ألا ترى أن مقتضى مطلق الكلام الترتيب على أن يجعل المتقدم في الذكر متقدماً في الحكم ثم يتغير ذلك بدليل مغير ، كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ، قبحاً » فإن المراد أنزله قبحاً ولم يجعل له عوجاً . وكذلك في قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى » فإن معناه : ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً ، وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره .

وإذا تقرر هذا الأصل قلنا : البيان المغير والمبدل يصح موصولاً ولا يصح مفصولاً ؛ لأنه متى كان بياناً كان مقررّاً للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير ، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولاً فأما إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم الثابت بمطلق الكلام . أما في الاستثناء فإن الكلام يتم موجباً لحكمه بآخره وذلك بالسكوت عنه أو الانتقال إلى كلام آخر ،

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يتمتع الوصول إلى المحل وهو العبد في كلمة الإعناق ويجعل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولاً ، فأما الموصول يكون رفعاً عن المحل يعتبر هذا في المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعناق عن المحل بعد ما استقر فيه فلم هذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فأما أن يكون تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييراً لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتني عشرة دراهم أو أسلفتني أو أسلمت إلى أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولاً صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد^(١) مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قل دفعتم إلى ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره .

في المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوليه أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصولاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولاً ولا مفصولاً ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول المقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، فأما الإعطاء قد سمي به المقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولاً ولا مفصولاً . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولاً لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف في البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولاً لا مفصولاً ، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة في الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع ، بأن قال : بعثك هذه الجارية معيها بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سايمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولاً أو مفصولاً ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداء ليست بعيب في الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداء في الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولاً كان أو مفصولاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان^(١)] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولاً لا مفصولاً . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع ؛ لأن

(١) زيادة من الهندية .

أول كلامه تنصيص على وجوب المال في ذمته وثنن الحر لا يكون واجباً في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولاً ، وإذا كان مفصولاً يسأل المقر له عن الجهة فإن قال الألف لي عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر ، وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فالقول حينئذ قول المقر أنه لم يقبضها لأن هذا بيان تغيير ؛ فإنه يتأخر به حق المقر له في المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجل في العقد يكون مغيراً لمقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخاً لأصله فيصح هذا البيان منه موصولاً ، وإذا كان مفصولاً فإن صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر ليس برافع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر ، وإذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه ، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولاً . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به ؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له ديناً في ذمته وثنن جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بعد القبض ؛ فإن المبيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف^(١) على عينيها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجباً . وقوله من ثمن جارية باعنيها ولكني لم أقبضها إشارة إلى هذا فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائنه إلا وللهشتري أن يقول المبيعة غيرها ؛ ففرغنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً في ذمته والرجوع لا يصح موصولاً ولا مفصولاً . وعلى هذا قال أصحابنا في كتاب الشركة : إذا قال لغيره بعث منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا بيعاً لنصف العبد بجميع الألف ، ولو قال على أن لي نصفه يكون بائناً نصف العبد بخمسائة لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على المبيع

(١) كما إذا هلك قبل القبض أو كان المبيع مجهولاً — هامش الثمانية .

دون الثمن ، وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فيصير بائناً لذلك بجميع الألف .
فأما قوله على أن لى نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائناً جميع
العبد من نفسه ومن المشتري بالألف وبيعه من نفسه معتبر إذا كان مفيداً ؛ ألا ترى
أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيداً ، وإذا كان
كل واحد من البدلين مملوكاً له فهنا أيضاً إيجابه لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن
فيعتبر ويتبين به أنه صار بائناً نصفه من المشتري بنصف الألف ، كما لو باع منه
عبدان بألف درهم وأحدهما مملوك له يصير بائناً عبد نفسه منه بمحضته من الثمن
إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشتري . وعلى هذا الأصل
قال أبو يوسف فيمن أودع صبياً محجوراً عليه مالا فاستهلكه إنه يكون ضامناً ؛
لأن تسليطه إياه على المال بإثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ ،
فيكون قوله احفظه بياناً منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين ، وبيان
تصرف منه فى حق نفسه مقصوراً عليه غير متناول لحق الغير ، فينعدم ماسوى
الاستحفاظ لانعدام علته ، وينعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل
وكون الصبي ممن لا يحفظ ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكنه
من المال أصلاً فإذا استهلكه كان ضامناً ، كما لو كان المال فى يد صاحبه
على حاله فجاء الصبي واستهلكه . وأبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما قالا : التسليط
فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه إلى التنوع . وقوله احفظ كلام ليس
من جنس الفعل ليشتمل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض ؛ لأن
الدفع إليه تسليط مطلقاً ، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة
ما قاله الخصم فى الاستثناء ، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً
كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً ، ولا خلاف أن قوله احفظ
غير صحيح فى حكم الاستحفاظ شرعاً فيبقى التسايط مطلقاً ، فلا استهلاك بعد
تسليط من له الحق مطلقاً لا يكون موجباً للضمان على الصبي ولا على البالغ .
وما يخرج من المسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها ، فن فهم ما أشرنا إليه
فهو يهديه إلى ما سواها ، والله أعلم .

فصل

وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل . وهو على أربعة أوجه : منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام .

فأما الأول فنحو قوله : « وورثه أبواه فلاّمه الثلث » فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بياناً أن للأب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب ، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنصوص عليه . وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ؛ لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ، ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً ؛ لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً ويجعل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال لك ما بقي . وكذلك في المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحساناً لهذا المعنى . وكذلك لو قال في وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمئة ، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه . وكذلك لو قال أوصيت بثلث مالي لزيد وعمرو لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يجعل هذا بياناً منه أن ما يبقى من الثلث لعمرو كما لو نص عليه .

وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شيء عن تغييره يكون بياناً منه لحقيقته باعتباره حاله ؛ فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان ، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظاهر ، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على الغرور يكون دليلاً على نفيه بدلالة حالهم ؛

لأن المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له ، وكانت هذه أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسموا فيه نصاباً عنه ، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال ، والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي . وعلى هذا قلنا : إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : الأكبر ابني ، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له ؛ لأن نفي نسب ولد ليس منه واجب ، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفى واجب أيضاً ، فالتسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجمل ذلك كالتصريح بالنفي . وعلى هذا قلنا : البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكت يجمل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحي فيجمل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التسكلم به وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال ، فإنها إنما تستحي من ذلك .

وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن النهي عند رؤية العبد يبيع ويشترى ، فإنه يجمل إذناً له في التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامل العبد ، فإن في هذا الغرور إضراراً بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الإذن العام المنتشر ، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأى المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد ، وإنما يتمكنون من التصرف برأى العين منه ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، فجعلنا سكوته كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور . وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجمل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري ، فإذا لم يجمل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة فإما أن يمتنع المشتري ، من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه ، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده . وكذلك نكول المدعى عليه عن البين يجمل بمنزلة الإقرار منه إما لدفع الضرر عن المدعى فيكون من النوع الثالث ، أو لحال الناكل وهو امتناعه من البين المستحقة عليه بعد تمكنه من إيقائه .

وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان للمائة أنها من جنس المعطوف عندنا . وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله ، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكيلاً أو موزوناً آخر . واحتج فقال : إنه أقر بمائة مجعلاً ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه في بيان المجمل ، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد ؛ وهذا لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيراً للمعطوف عليه بعينه ، وكيف يكون تفسيراً وهو في نفسه مقر به لازم إياه ! ولو كان تفسيراً له لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير . ولكننا نقول : قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة . أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف ؛ فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم ، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة ، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والموزون دون ما لا يثبت في الذمة إلا في معاملة خاصة كالتياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضاً ولا بيعاً مطلقاً ، وإنما يثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالتياب الموصوفة مؤجلاً . وأما من حيث الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث الحكم والإعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه ، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفاً بالمضاف إليه ، فكذلك العطف متى كان صالحاً للتعريف يصير المعطوف عليه معرفاً بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد ، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف بالمعطوف عليه كالكيل والموزون . فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة بذكر المعطوف [والمعطوف ^(١)] عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه ، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط آخر ، فلهذا لم نجعل المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف هناك .

(١) زيادة من النسختين .

واتفقوا أنه لو قال لفلان على مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم . وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أقراس أو ثلاثة أعبد ، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما . وكذلك لو قال له على أحد وعشرون درهما فالكل دراهم ؛ لأنه عطف العدد المهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإيهام ، وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما ، والاختلاف في قوله له مائة ودرهما كالاختلاف في قوله ودرهم . وقد روى عن أبي يوسف أنه إذا قال له على مائة وثوب أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً للمعطوف عليه ، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد ؛ وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الاتحاد بالمعطف في مثله يتحقق ، فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمع بالمعطوف فيه مفسراً ، والله أعلم .

باب النسخ جوازاً وتفسيراً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم : هو عبارة عن النقل ، من قول القائل : نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإبطال ، من قولهم نسخت الشمس الظل : أى أبطلته . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الرياح الآثار : أى أزالها . وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشيء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتمور نقل عين المکتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في محل الآخر . وكذلك في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذى هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروحاً في المستقبل أو نقل المتعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثانى . وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن عينه باقى في المكان الثانى وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول ، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

الاسم على كل ما توجد فيه الإزالة وأحد لا يقول بذلك . وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنص لا تبطل الآية وكيف تكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك في الإثبات بقوله تعالى : « إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » فعرفنا أن الاسم شرعى عرفناه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها » وأوجه ما قيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم : أى بدلت برسوم آخر . وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف فى هذا الباب من مشايخنا وقال : فى إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة النسخ مقامه ، وفى ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليه فى القرآن ، قال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » وإذا كان اسم النسخ شرعياً معلوماً بالنص فجعله عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه . ثم هو فى حق الشارع بيان محض ؛ فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ثم إطلاق الأمر بشيء يوهننا بقاء ذلك على التأييد من غير أن نقطع القول به فى زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ فى حق الشارع وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر فى حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل النسخ ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الأجل فى حق من هو عالم بعواقب الأمور . لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن فى حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر فى حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتاً بالأجل المنصوص عليه فى قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف أنه ليس فيه من إيهام البداء شيء .

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز فى الأمر والنهى الذى يجوز أن يكون ثابتاً ويجوز أن لا يكون على ما بينه فى فصل محل النسخ ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلاً . وهم فى ذلك فريقان : فريق منهم يأبى النسخ عقلاً ، وفريق يأبى جوازه سمماً وتوقيفاً . وقد قال بعض من لا يعتمد بقوله من المسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضاً ، وربما قالوا لم يرد النسخ فى شيء أصلاً . ولا وجه للقول الأول إذا كان القاتل ممن يعتقد الإسلام ؛ فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة . والثاني باطل نصاً ؛ فإن قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وقوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية » نص قاطع على جواز النسخ ، وانتساخ التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل ؛ فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه . فأما من قال من اليهود إنه لا يجوز بطريق التوقيف استدلال بما يروي عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وزعموا أن هذا مكتوب في التوراة عندهم ، وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن شريعتي لا تنسخ كما تزعمون ^(١) أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عن تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أحل العمل في السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه . ومن أنكر منهم ذلك عقلاً قال الأمر بالشئ دليل على حسن المأمور به ، والنهي عن الشئ دليل على قبح النهي عنه ، والشئ الواحد لا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً ؛ فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء ، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الأمور والله تعالى يتعالى عن ذلك ؛ يوضحه أن مطلق الأمر يقتضي التأيد في الحكم وكذلك مطلق النهي ، ولهذا حسن منا اعتقاد التأيد فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأيد ، ولو ورد نص بأن العمل في السبت حرام عليكم أبداً لم يجوز نسخه بعد ذلك بحال ، فكذلك إذا ثبت التأيد بمقتضى مطلق الأمر إذ لو كان ذلك موقفاً كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان ^(٢) يحسن الإلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك إيهام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلاً .

وحجتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على أن جواز النكاح بين الإخوة والأخوات قد كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ، وبه حصل التناسل ،

(١) وفي النهاية والهندية : تدعون .

(٢) وكان في الأصل : فكما يحسن ، وفي الهدية : فما كان يحسن ، وهو الصواب .

وقد^(١) انتسخ ذلك بعده ، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته ؛ فإن حواء رضى الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته ؛ ولأن اليهود مقررون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئاً من المظنومات على نفسه ، وأن ذلك صار حراماً عليهم كما أخبرنا الله تعالى به في قوله : « كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » الآية ، والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام ، وكذلك العمل في السبت كان مباحاً قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى ، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه ، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضاً فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته ، فإذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان مباحاً جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحة نبوته . ومن حيث المقول الكلام من وجهين : أحدهما أن النسخ في المشروعات التي يجوز أن تكون مشروعة ويجوز أن لا تكون ، ومعلوم أن هذه المشروعات شرعها الله تعالى على سبيل الابتلاء لعباده حتى يميز^(٢) الطيع من العاصي . ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس ، وباختلاف الأوقات ؛ فإن في هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد في ذلك عاجلاً أو آجلاً ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المضار والمنافع ، وما لا منفعة فيه أصلاً يكون عبثاً ضدّاً للحكمة ، ثم قد تكون المنفعة في إثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كإيجاب الصوم في النهار إلى غروب الشمس أو طلوع النجوم كما هو مذهبهم ، ونفي الصوم بعد ذلك ، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك بعدما طهرت ؛ ألا ترى أنه لو نص على ذكر الوقت فيه بأن قال حرمت عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيماً وكان معنى الابتلاء فيه متحققاً ولم يكن فيه من معنى البداء شيء ، فكذلك عند إطلاق اللفظ في التحريم . ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوماً عند

(١) وفي العثمانية والهندية : ثم انتسخ .

(٢) وفي العثمانية والهندية : يتميز .

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون امتحاناً للمخاطبين في الوقتين جميعاً ، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة ، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى ؛ فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذى قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبيينا صلى الله عليه وسلم وقال : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والثانى أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا فى وقت الأمر كان حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ . وإنما قلنا ذلك لأن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون موقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء ؛ لأن الأمر يقتضى كونه مشروعاً من غير أن يكون موجباً بقاءه مشروعاً وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل ، فأما أن يكون ذلك واجبا بالأمر فلا ؛ لأن إحياء الشريعة بالأمر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده ، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانهدام سبب الفناء ، فكما أن الإمامة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ، ولا يكون دليل البداء والجهل بمواقب الأمور بل يكون ذلك بياناً لمدة بقاء الحياة الذى كان معلوماً عند الخالق حين خلقه وإن كان ذلك غيباً عنا فكذلك النسخ فى حكم الشرع .

فإن قيل : فعلى هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعاً به لأنه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعاً به ولا دليل سوى الأمر به . قلنا : أما فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه ويبين^(١) به مدة بقائه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا ، فما لم تظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به ، وكذلك بعد نزول الناسخ قبل أن يعلم المخاطب به . وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتاً باستصحاب الحال لا بدليل موجب لبقائه حياً ، ولـكننا نجعله فى حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته ؛ فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

(١) وفى النهاية والهندية : فتبين .

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، ولا توهم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون النسخ في أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر غير الأمر فبيان مدته لا يثبت بتبديل الأمر بالنهي . قلنا : وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهراً بناء على ما هو معلوم لنا ؛ فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الإطلاق الذي كان عندنا . فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوماً له حقيقة ولا يتحقق منه توهم التعرض للأمر ولا للحكم كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولما يبتنى عليه من مدة البقاء ، فاعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة ، وإنما تتحقق المناقاة بين القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد ، فأما في وقتين ومحلين فلا يتحقق ذلك ؛ ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب بعد ما عقل ويكون كل واحد منهما حسناً لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل . وهذا لأن أحوالنا تتبدل فيكون^(١) النسخ تبديلاً بناء على ما يتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤدياً إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتعالى عن ذلك ، فكان في حقه بياناً محضاً لمدة بقاء المشروع بمنزلة النصوص عليه حين شرعه . وما استدلوأ به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعد ما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة ، والدلائل القاطعة . ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم ؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا ، ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة بعد ما فعل بختنصر بني إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة . وفي المسألة كلام كثير بين أهل الأصول ، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه ، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من أصول الفقه ، والله الموفق للإتمام .

(١) وفي الهندية : فككون النسخ .

فصل في بيان محل النسخ

فد بينا أن جواز النسخ يختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتمل التوقيت نصاً مع كونه مشروعاً ؛ لأنه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لا يبق مشروعاً فلا بد من أن يكون فيه احتمال الوصفين . وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان مؤقتاً فلا بد من أن يكون محتملاً للتوقيت نصاً ، وفي هذا بيان أنه ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور فلا احتمال للنسخ في هذا بوجه من الوجوه ؛ ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص ، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال . وعلى هذا قال جمهور العلماء لانسخ في الأخبار أيضاً ؛ يمتنع في معاني الأخبار واعتقاد كون الخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم ، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل ؛ لظاهر قوله تعالى : « يعجزو الله ما يشاء ويثبت » ولكننا نقول : الأخبار ثلاثة : خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجوداً ، وخبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضاً ، وخبر عما هو كائن في المستقبل نحو الإخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بينا من التردد فتجوز النسخ في شيء من ذلك يكون قولاً بتجوز الكذب والغلط على الخبر به ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . والقول بجواز النسخ في معاني الأخبار يؤدي إلى هذا لا محالة ، وهو البداء والجهل الذي تدعيه اليهود في أصل النسخ . فأما قوله تعالى : « يعجزو الله ما يشاء ويثبت » فقد فسرهم الحسن رضي الله عنه بالإحياء والإماتة . وفسره زيد بن أسلم رضي الله عنه قال : « يعجزو الله ما يشاء » مما أزله من الوحي « ويثبت » بإزالة الوحي فيه . فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتاً أو أن المراد التلاوة ، ونحن نجوز ذلك في الأخبار أيضاً بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما في الكتب المتقدمة ، وإنما

لا يجوز ذلك في معاني الأخبار على ما قررنا . وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ويجوز أن يكون مشروعاً مؤقتاً . وذلك ينقسم أربعة أقسام : قسم منه ما هو مؤبد بالنص ، وقسم منه ما يثبت التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو مؤقت بالنص . فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ أيضاً ، وإنما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء .

فأما بيان القسم الأول في قوله تعالى : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ففيه تنصيص على التأييد ، وكذلك في قوله تعالى : « خالدين فيها أبداً » لأن بعد التنصيص على التأييد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط ، والله تعالى يتعالى عن ذلك .

وما ثبت التأييد فيه بدلالة النص فبيانه في الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقراً عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، وقد ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لا نسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض . ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد ثبت بدليل مقطوع به أنه لا فناء لها .

وأما القسم الثالث : فبيانه في قول القائل : أذنت لك في أن تفعل كذا إلى مائة سنة ؛ فإن النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذن الأول كان غلطاً منه لجهله بما عقبه الأمر ، والنسخ الذي يكون مؤدياً إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع ، ولم يرد شرع بهذه الصفة .

فأما القسم الرابع : فبيانه في العبادات المفروضة شرعاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك فإنها تختمل التوقيت نصاً يعنى في الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وفي الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً لذلك ؛ فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً ، ولو قال جعلت شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً . وهذا كله في الأصل مما يجوز أن يكون

مشروعاً ويجوز أن لا يكون فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بيننا من المعنيين : أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شيء يختلف باختلاف الأوقات واختلاف الناس في أحوالهم . والثاني أن دليل الإيجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبقٍ أو بعدم دليل الزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة ، ولا يكون في النسخ تعرضاً للأمر ولا للحكم الذي هو موجهه ، وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الأقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن ، وإنما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين ، حتى إن ما يكون حسناً لعينه لا يجوز أن يكون قبيحاً لعينه بوجه من الوجوه .

فإن قيل : أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الأمر دليلاً على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منها عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ، ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد . قلنا : لا كذلك فإننا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتاً بالأمر ، وكيف يقال به وقد سماه الله محققاً رؤياه بقوله تعالى : « وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » : أي حققت ما أمرت به . وبعد النسخ لا يكون هو محققاً ما أمر به ، ولكننا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه في قوله : « وفديناه بذبح عظيم » على معنى أنه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بمد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة ، كمن يرى سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده ، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه ؛ لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الأمر ، فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد .

فإن قيل : فيأش الحكمة في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد ؟ قلنا : فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده ، وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرفة الذبح إلى حال المكاشفة . وفيه إظهار معنى الكرامة والفضيلة

للخيل عليه السلام بالإسلام لرب العالمين ، وللولد بأن يكون قرباناً لله ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « فلما أسلموا » ثم استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال : « وفديناه بذبح عظيم » والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فيه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائماً والولد حرام الذبح ؛ فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخاً . ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالاثقل كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف . وذكر الشافعي في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده ، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ . وقال بعضهم بل أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالاثقل ، واستدلوا فيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وبالاتفاق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ ؛ فعرفنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف ، وعليه نص في موضع آخر فقال : « الآن خفف الله عنكم » الآية . ولكننا نستدل بقوله : « يحو الله ما يشاء ويثبت » فالتقييد بكون الناسخ أخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ، ثم المعنى الذي دل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه منفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما ؛ فقد يكون المنفعة تارة في النقل إلى ما هو أخف على البدن ، وتارة في النقل إلى ما هو أشق على البدن ؛ ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يعلم من منفعته فيه . ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقروناً بالأمر لكان صحيحاً مستقيماً وفي هذا لا فرق بين الأثقل والأخف ، ولا حجة لهم في قوله : « الآن خفف الله عنكم » فإن النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلاً من الأثقل إلى الأخف ، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ؛ ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم . ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن . وجاء عن معاذ وابن عمر رضي الله عنهم في قوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزماً بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وانتسخ حكم إبادة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن . ثم لاشك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعاً لا بصفة الفرضية وإلزام ما كان مباحاً يكون أشق لا محالة . وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله : « نأت بخير منها » الأخف على البدن ؛ فإن الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت » وكان كل مسلم مندوباً إلى أدائه ثم صار الأداء لازماً بهذه الآية وهذا أشق على البدن ؛ يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أخف على البدن من الخروج ، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك . فهذا يتبين ضعف استدلالهم .

فصل في بيان شرط النسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن من عقد القلب ، فأما الفعل أو التمكن من الفعل فليس بشرط ، وعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل شرط . وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ، ولأحدهما وهو عقد القلب على الحكم تارة ، فكان عقد القلب هو الحكم الأصلي فيه ، والعمل بالبدن زيادة يجوز أن يكون النسخ بياناً للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا . وعلى قولهم النسخ يكون بياناً لمدة الحكم في حق العمل به وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكماً ؛ لأن الترك بعد التمكن فيه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ . قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهي ؛ ألا ترى أن ورودهما بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا . وتحقيق معنى الابتلاء في الفعل أيضاً ؛ فعرّفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ؛ ألا ترى أن الإنسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل غداً كذا ثم بدا لي فنهيته عنه . وهذا لأنه إنما ينتهى عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال الأمور به ما لم يكن معلوماً حين يأمره به لعلنا أنه بالأمر إنما طلب من المأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله ، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع ، والبداء على الله تعالى لا يجوز ؛ يقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً وقيحاً في وقت واحد ؛ لأن الأمر دليل على حسن فعل المأمور به عند الإمكان ، والنهي قبل التمكن

دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بعينه ؛ يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقروناً بالأمر ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقروناً بالأمر ؛ فإنه لا يستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكناً منه ثم لا يفعله بعد ذلك ؛ فعرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز .

وحجبتنا في ذلك الحديث المشهور « إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة » في ليلة المعراج ، ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل لهذه الأمة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك ، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً وإنما جعل ذلك إلى رأى رسوله ومشيتته ؛ لأن في الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويبيحه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس ، فقيل له : لو سألت التخفيف أيضاً فقال : « أنا أستحي من ربي » وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضاً إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية . ومنهم من استدل بقوله : « قدموا بين يدي نجواكم صدقة » إلى قوله « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك ، والأصح هو الأول ؛ ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء مما تناوله الأمر بالفعل ؛ فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر ، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولاً لجميع العمر ، فبالنسخ^(١) يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يقوم فيه معنى البداء أو الجهل بعاقبة الأمر ، فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم ، واعتقاد الحقيقة فيه قبل التمكن من العمل يكون بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية^(٢) فيه دون مباشرة العمل ، وإنما يكون مباشرة العمل مقصوداً لمن ينتفع به ، والله يتعالى عن ذلك ، وإنما المقصود فيما يأمر الله به عباده الابتلاء ، والابتلاء بعزيمة القلب

(١) وفي الهندية : وبالنسخ .

(٢) وفي الهندية : واعتقاده الفرضية .

واعتقاد الحقية لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم ؛ ألا ترى أن في التشابه ما كان الابتلاء إلا بمقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه . وكذلك في المجل الذي لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بمقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ويكون ذلك حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء ، فكذلك الأمر الذي يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ؛ ويعتبر هذا بإحياء الشخص ، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعاً بحياته إما في بطن أمه بأن يفصل ميتاً أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ، وأحد لا يقول إنه يتمكن فيه معنى البداء أو إنه يجتمع فيه معنى الحسن والقبح ؛ يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وافتقاده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ، ولا يجعل ذلك دليل البداء منه وإن كان ممن يجوز عليه البداء ، فلا أن لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهماً للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء أولى ، وإنما يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد إذا كان مأموراً به ونهياً عنه في وقت واحد وذلك لا يكون ، مع أن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ؛ يقرره أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضي صفة الكمال ، ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل ؛ لأن معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتقاد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقروناً بالأمر فإنه لو قال افعل كذا في وقت كذا [إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمراً مستقيماً بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا^(١)] إن تمكنت منه ، وتكون الفائدة في الحال هو القبول بالقلب واعتقاد الحقية فيه ، فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ ؛ والله الموفق .

فصل في بيان الناسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

(١) زيادة من الثمانية .

والقياس . ولا خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي يجوز ذلك ، والأنماطى من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول ، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به ، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، فثبت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون محالاً به على الكتاب والسنة . وهذا قول باطل بانفاق الصحابة ؛ فقد كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة ، حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين : كدنا أن نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه . ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً ، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن ، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتاً بالكتاب فكلام ضعيف ؛ فإن الوصف الذى به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص ، وأحد من القائسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتاً بالنص الذى فيه ذكر الأشياء الستة .

وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به ، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى . وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده ؛ وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه ، وكان الرجوع إليه فرضاً ، وإذا وجد البيان منه فالوجوب للعلم قطعاً هو البيان المسموع

منه ، وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده ؛ فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز .

ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب . ولا خلاف بين العلماء في جواز القسمين الأولين ، ويختلفون في القسمين الآخرين . فعمدنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور ، وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب . وعلى قول الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب ؛ فإنه قال في كتاب الرسالة : وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب . فن أحبابه من يقول مراده نفي الجواز ، ومنهم من يقول مراده نفي الوجود : أى لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب . فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة . فأما هو احتج بقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » وفى هذا تفصيل على أنه كان متبهماً لكل ما يوحى ^(١) إليه ولم يكن مبدلاً لشيء منه والنسخ تبديل ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعد ما تبين لهم بيانه ، وفى تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم ؛ لأن العمل بالناسخ يكون ، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملاً بالمنزل . وقوله تعالى : « ولعلهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى المنزل ليعملوا به بعد بيانه ، وفى الناسخ مع المنسوخ التفكير فى التاريخ بينهما ليجعل المتقدم منسوخاً بالتأخر لا فى المنزل ليعمل به ، وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ولا شك أن السنة لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآن كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز ، والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز . فعرفنا أن نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة ، وقال عليه السلام : « إذا روى لكم

(١) فى المئانية والهندية : أوحى .

عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالف كتاب الله فردوه » ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة؟! ولأن ما قلته أقرب إلى صيانة رسول الله عن طعن الطاعنين فيه ، وبالاتفاق يجب المصير في باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن^(١) فيه . وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه ! وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار الله تعالى في قوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » ففي هذا بيان أنه ليس في نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن ، وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذى قاله الطاعنون ، فيجب سد هذا الباب لعلنا أنه مصون عما يؤم الطعن فيه . واستدل على نفى جواز نسخ [السنة^(٢)] بالكتاب بقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » والسنة شيء فيكون الكتاب تبياناً لحكمه لا رافعاً له ، وذلك في أن يكون مؤيداً إن كان موافقاً ومبيناً للغلط فيها إن كان مخالفاً ، ولهذا لا يجوز إلا عند وروده ليكون بياناً محضاً ؛ فإن رسول الله كان لا يقر على الخطأ ، والبيان المحض ما يكون مقارناً ؛ ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشيء وتقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه ، فلا يجوز القول بأن ينزل في القرآن بعد ذلك ما يكون مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً ؛ فإن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسادين أجمع ؛ يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع ، والكتاب كذلك ، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

(١) وفي الهندية : طعن الطاعن فيه .

(٢) زيادة من العثمانية والهندية .

آخر ؛ لأن في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن قبوله ، وما يستدل به على أنه من عند غير الله ، قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر ، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض ، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدي إلى هذا .

وحججتنا في ذلك من أحبابنا من استدل بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ففي هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » وهذه سنة مشهورة . ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية الموارث لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق الإرث لا ينافي حتماً آخر ثابتا بطريق آخر ، وبدون المنافة لا يثبت النسخ . ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع ؛ فإنه يقال : ما من حكم إلا ويتم في أن يكون ناسخه قد نزل ثم لم يبلغنا لانتساخ تلاوته ، ومع ذلك يؤدي هذا إلى مذهب الروافض ؛ فإنهم يقولون قد نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة عليٍّ ولم يبلغنا ذلك ، ويقولون إن لظاهر ما نزل من القرآن باطناً لا نعقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ، فيزعمون أن كثيراً من الأحكام قد خفي علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت للوقوف على ذلك ؛ وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا ، فكل سؤال يؤدي إلى القول بذلك فهو ساقط . ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوى من وجهين : أحدهما أن في آية الموارث تنصيصاً على ترتيب الإرث على وصية منكورة ، فإنه قال : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية الممهودة المعرفة بالآلف واللام ؛ فإنه قال : « الوصية للوالدين » فلو كانت تلك الوصية باقية عند زول آية الموارث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية الممهودة ، وفي التنصيص على ترتيب الإرث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية الممهودة ؛ لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ . والثاني أن النسخ في الشرع نوعان : أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلاً على انتهاء الوقت في حكم كان قبله . والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من شيء إلى شيء ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى السكبة ، وانتساح الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني ؛ فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل فريق^(١) إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود في ذلك ، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية الموارث ، وإليه أشار في قوله تعالى : « يوصيكم الله » وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصى ربما كان يقصد إلى المضارة في ذلك ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « غير مضار وصية من الله » وربما كان لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم يجهله فيبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بأنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا » وما هذا إلا نظير من أمر^(٢) غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهى به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه ، فهنا حين بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق ، وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله : « إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة ؛ فإن الدين إذا تحول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة . ولسكننا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين ، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ؛ ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجباً في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلاً صالحاً لوجوب الدين فيها ، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

(١) وفي العثمانية والهندية : قريب .

(٢) من يأمر في العثمانية والهندية .

انتفاء الجواز كالوصية للأجانب . فمرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفى أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « لا وصية لوارث » فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية .

ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في حق الزاني ، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة - رجم بالحجارة » وهذا ليس بقوى أيضاً ؛ فقد ثبت برواية عمر رضى الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال : لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة . الحديث ، فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب . ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى : « أو يجعل الله لهن سبيلاً » فإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل ، وإليه أشار في قوله عليه السلام « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً » ولا خلاف أن بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز .

ومنهم من استدل بقوله تعالى : « فأتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا » فإن هذا حكم منصوص في القرآن ، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن ، فمرفنا أنه ثابت بالسنة . وهذا ضعيف أيضاً . وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية ، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت زوجته وهربت إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه ، وذلك بأن يبطوه مثل ما ساق إليها من الصداق ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « فعاقبتم » أي عاقبتم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم . وكان ذلك بطريق الندب على سبيل المساواة^(١) ولم ينتسخ هذا الحكم . فهذا تبين أنه لا يؤخذ بنسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداء ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب ، نحو ما ذهب إليه الشافعي في ضم التغريب إلى الجلد

في حد البكر؛ فإنه أثبتته بقوله : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »
ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا .
فعلى هذا ، الكلام يبتنى على ذلك الأصل . وسنقرر هذا بعد هذا .

ثم الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : « وأُنزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فإن المراد بيان حكم غير متلو في الكتاب
مكان حكم آخر ، وهو متلو على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت
حكم الثانى ، والنسخ ليس إلا هذا . والدليل على أن المراد هذا لا ما توهه الخصم
في بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال تعالى : « ما نزل إليهم » ولو كان المراد
الكتاب لقال ما نزل إليك كما قال تعالى : « بلغ ما أنزل إليك من ربك »
والمنزّل إلى الناس الحكم الذى أمروا باعتقاده والعمل به ، وذلك يكون تارة بوحى
متلو ، وتارة بوحى غير متلو ، وهو ما يكون مسموعاً من رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما يقال إنه سنته ، فقد ثبت بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بالوحى
قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ومعنى قوله : « لعلمهم
يتفكرون » : أى يتفكرون في حجج الشرع ليقفوا بتفكيرهم على الحكمة البالغة
في كل حجة ، أوليعرفوا الناسخ من المنسوخ . ووجه الحكمة في تبديل المنسوخ
بالناسخ ما يترتب عليه من المنافع للمخاطبين في الدنيا والآخرة ، أو يتبين لهم إرادة
اليسر والتوسعة للأمر عليهم ، أو ما يكون لهم فيه من عظيم الثواب ، وفي هذا
كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحى متلو وبين ما يكون ثبوته بوحى غير متلو ،
وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من
تلقاء نفسى إن أنبغ إلا ما يوحى إلى » فصرنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً
من تلقاء نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه
للناس فيما ليس بمنزل في القرآن ، ولكن المباراة فيه مفوض إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيبينه بمباراة ، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع
به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن ، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن تصديقنا

إياه فرض علينا من الله تعالى ، وكذلك اتباعه لازم بقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فهذا التقرير يتبين أن بالوحي الذى هو غير متلو [يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذى هو متلو^(١)] والنسخ ليس إلا هذا ؛ ألا ترى أننا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحكم هو ثابت بوحي متلو : قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده ، يلزمنا تصديقه فى ذلك والكف عن العمل به ، وتكفير من يكذبه فى ذلك . فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه .

فإن قيل : مع هذا فى الآية إشارة إلى [أن رسول الله مبين للحكم وفى النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس فى الآية إشارة إلى^(٢)] أنه رافع لحكم ثابت بوحي متلو . قلنا : نحن نقول هو مبين ولكن فى حق الحكم الأول مبين تأويلاً وتبليغاً وفى حق الحكم الثانى تبليغاً وتأويلاً . وبيان هذا أننا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجباً بقاء الحكم والنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن ذلك ثابتاً بوحي متلو حتى يكون فى بيانه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس فى النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ، ثم الوقت لا يبقى بعد مضى وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكوراً فى النص المثبت ، فعلى هذا التقرير يكون هو مبيناً للوقت فيما هو منزل .

فإن قيل : فعلى^(٣) هذا اختلاط البيان بالنسخ والاتفاق بين البيان والنسخ فرق . قلنا : لا كذلك ؛ فإن كل واحد منهما فى الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترناً بأصل الكلام كدليل الخصوص فى العموم فإنه لا يكون إلا مقارناً ، وبيان المجلد فإنه يجوز أن يكون مقارناً . فأما النسخ [بيان^(٤)] لا يكون

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الفسخيتين .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فى هذا .

(٤) زيادة من الهندية .

إلا متأخراً . وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما ، فأما أن يكون النسخ غير البيان فلا .

فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة يضاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال إنه سنته ، وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت بالوحي المتلو ، ففي إضافته إلى رسول الله دليل على أنه ليس ببيان لما هو المنزل بطريق الوحي . وإذا تقرر هذا فنقول : في النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسناً عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن معرفته إلا بوحي من الله ، فكيف يجوز إثبات نسخ الكتاب بالسنة ؟ قلنا : قد بينا أن ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما يبينه عن وحي ، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة في ذلك له ، فمن هذا الوجه يقال إنه سنته . فأما حقيقة الحكم من الله تعالى وقف عليه رسول الله بطريق الوحي ثم بينه للناس . وبهذا يتبين أنه ما عرف انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم إلا بوحي من الله تعالى ، وما هو إلا نظير بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحى قد أحياء الله تعالى ، فإن أحداً لا يظن أنه بين ذلك من غيز طريق الوحي ، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى : « أفأرى ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » فإن إضافة الإيماء إلى العباد لا يمنع القول بأن الشخص مخلوق خلقه الله تعالى ، فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى ، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فأيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم . ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحجة فكذلك في السنن ؛ فإن جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدي إلى التناقض وتطرق الطاعنين إلى الطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي إلى ذلك بل يؤدي ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى

يتبين به انتساخه . والدليل عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب ، إما بأن يرفع حفظه من القلوب ، أو لا يبقى أحد ممن كان يحفظه نحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الأنبياء عليهم السلام ، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب ، وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ « ألم يكن فيكم أبى » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكرتموها » فقال : ظننت أنها نسخت . فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها » فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم ؛ لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب . والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » قد انتسخ باتفاق الصحابة ، على ما روى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما أنهما قالوا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيع له النساء . وناسخ هذا لا يتلى في الكتاب ، فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب .

فأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير ؛ فإن كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي ، وشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة في أحدهما من حيث الظاهر لرسول الله ، فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثانى مثل الأول أو خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد ، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً ، إلا أن الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير متلو نظمه ليس بمعجز ؛ لأنه عبارة مخلوق ، وهو عليه السلام وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ؛ ألا ترى أنه ما تحدى الناس إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن . ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز ؛ ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة ، واتفاق العلماء على صفة الإعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة . فمرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . وما روى من قوله عليه السلام : « فاعرضوه على كتاب الله تعالى » فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى ، فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً ، وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى في الكتاب ظاهراً . ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر ، وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام : « إذا روى لكم عنى حديث » ولم يقل إذا سمعتم منى ، وبه نقول إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين ، على أن المراد بقوله : « وما خالف فردوه » عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصاً عند التعارض ، ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما .

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى : « وزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فإن السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأييد فناسخها يكون مبيناً معنى التوقيت فيها ، والله تعالى بين أن القرآن تبيان لكل شيء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة ؛ فإن كل واحد منهما ثابت بوحى غير متلو . فإذا جاز نسخ السنة بوحى غير متلو فلا يجوز نسخها بوحى متلو كان أولى . والدليل على وجود ذلك أن النبي عليه السلام بعد ما قدم المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً ، وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

فإن قيل : لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب ، فإنه كان في شريعة من قبلنا ، وعندى شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه ، وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » قلنا : عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولاً أو عملاً

فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب ، مع أن الناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله حين كان بمكة فإنه كان يصلى إلى الكعبة ، ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ، ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ، ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة . والدليل عليه أن النبي عليه السلام صالح قريشاً عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلماً ثم انتسخ بقوله : « فلا ترجعوهن إلى الكفار » الآية ، وهذا نسخ السنة بالكتاب . وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بالكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاجتنبوه » وحكم حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم في زمان الصوم كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فالآن بائروهن » الآية . ولهذا أمثلة كثيرة .

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض عن المشركين ؛ فإنه كان ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى : « فاصفح الصفح الجميل » ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين حكماً ثابتاً بالكتاب وهو قوله : « وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً » ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله : « الآن خفف الله عنكم » .

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه . « وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم » . « وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحمل شيئاً ولا تحرمه ، ولا تشربوا مسكراً » ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما ثبت حكم التعارض . فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب ؛ فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ؛ ولهذا لا يوجب العلم ، فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين . فأما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد كان يجوز أن يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد ؛ ألا ترى أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله . وهذا لأن في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائماً في كل حكم لأن الوحي كان ينزل حالاً لحالاً ، فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء . ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه ، وهو النقل المتواتر أو ما يكون في حيز التواتر على الوجه الذي قررنا فيما سبق ، والله أعلم .

فصل في بيان وجوه النسخ

وهذه وجوه أربعة : نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق الزيادة على النص .

فأما الوجه الأول : فنحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ؛ فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : « إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » وقال تعالى : « وإنه لفي زبر الأولين » ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملاً به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك . وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف . ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله » فلا استثناء دليل على جواز ذلك . وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وقال : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » فأما بعد وفاة الرسول ^(١) عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين . وقال بعض الملحدين ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً ، واستدل في ذلك بما روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم . وأنس رضي الله عنه كان يقول :

(١) وفي الثمانية : رسول الله عليه السلام .

قرأنا في القرآن : بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا . وقال عمر رضي الله عنه : قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها . وقال أبي بن كعب : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها . والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء في هذا القول ، ولكنه استدلل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضي الله عنها : وإن مما أُنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من فتنسجن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — الحديث . والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه ، فإن الله تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والنفلة ؛ فمرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، فالنفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ؛ ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها ؛ إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحى إليه لوجب القول بتجوير ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في [حال ^(١)] بقاء التكليف ، وأى قول أقبح من هذا ! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما نأيدنا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله ، بأن نسخ الله ذلك بعده وألف بين قلوب الناس على أن ألهمهم ما هو خلاف شريعته ؛ فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أُنزل على رسوله ، وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهاب حفظه من قلوب العباد ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ، ويحمل قول من قال في آية الرجم إنه في كتاب الله : أى في حكم الله تعالى ، كما قال تعالى « كتاب الله عليكم » : [أى حكم الله عليكم ^(٢)] وحديث عائشة لا يكاد يصح

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

لأنه قال في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فأكله ، ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ، ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى ؛ فمرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

فأما الوجهان الآخريان فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء ، ومن الناس من يأتي ذلك . قالوا لأن المقصود بيان الحكم ، وإزالة التلويح لأجله ، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود ؛ ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب أيضاً . ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ فإنه لا شك في وجوب الاعتقاد في التلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى ، كيف يصح^(١) أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي إلى هذا ، فكان هذا نوعاً من الأخبار التي لا يجوز فيها النسخ .

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى : « فأمسكوهن في البيوت » فإن الحبس في البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وكذلك قوله تعالى : « متاعاً إلى الحول غير إخراج » فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلاً وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وقوله تعالى : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله : « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » وبقيت التلاوة . وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله « فليصمه » وبقيت التلاوة وهو قوله : « وأن تصوموا خير لكم » والدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة التلاوة حكماً مقصوداً : أحدهما جواز الصلاة ، والثاني النظم المعجز ، وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به يبقى هذان الحكمان وهما مقصودان ؛ ألا ترى أن بالمشابهة في القرآن إنما يثبت هذان الحكمان فقط ، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى . وقد^(٢) بينا أن

(١) وفي الهندية : فكيف يصح .

(٢) وفي العثمانية والهندية : ثم قد .

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجباً للبقاء ، وبالتسايخ إنما ينعدم بقاء الحكم ، وذلك ما كان مضافاً إلى ما كان موجباً لثبوت الحكم ، فانهاء الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه .

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة ، بقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات . وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن ، وابن مسعود لا يشك فى عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن نقول كان ذلك مما يتلى فى القرآن كما حفظه ابن مسعود رضى الله عنه ثم انتسخت تلاوته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله ؛ فإن خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق . والدليل على جوازه ما بينا أن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتسايخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ؛ ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم ينعدم ذلك البيع ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه . ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود ، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهى بمضى مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم ، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه ، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين ، فإن بعد ما اعتقدنا فى المتلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الأحوال ، ولكن بانتسايخ التلاوة ينتهى حكم تعلق جواز الصلاة به ، وحرمة قراءته على الجنب والحائض لضرورة أن الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما يقول ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قبض نعتد فيه أنه رسول الله وأنه خاتم الأنبياء عليهم السلام على ما كان فى حال حياته وإن أخرجه الله من بيننا بانتهاء مدة حياته فى الدنيا . وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلا يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان أولى .

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم ، وعلى قول الشافعى هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس . وبيان هذا في النفي مع الجلد ، وقيد صفة الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين . وجه قوله إن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة ، فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لانسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ؛ ألا ترى أن بنى إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ ، وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شئ آخر به بطريق المحاورة ؛ فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً ، وإلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة . وهذا نظير حقوق العباد ؛ فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسة وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسة حتى قضى له بالمسأل كله كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً ، وإلحاق الزيادة بالألف في شهادة الآخر^(١) يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لارفعه . فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه . ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ؛ ولهذا لا يشترط فيها أن تكون مقرونة بالأصل كما يشترط ذلك في دليل الخصوص ، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا .

وحججتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ، ونحن نسلم ذلك ولكننا ندعى أنه نسخ معنى ، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقاً لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه ؛ فإن الركة من صلاة الفجر لا تكون فجراً والركعتين من صلاة الظهر في حق المقيم لا تكون ظهراً ، وكذلك المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكيناً لا يكون مكفراً به بالإطعام

(١) كذا في الأصول الثلاثة والصواب شهادة الآخرين أو الشهادة الأخرى ، والله أعلم .

ولا بالصوم ، ولهذا قلنا : القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته ؛ لأن الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حداً . إذا تقرر هذا فنقول : الثابت بآية الزنا جلد^(١) وهو حد ، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حداً لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه ، وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبعد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة . ففرقنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد ؛ فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزى فيمكن أن يحمل إلحاق الزيادة به تقريراً للزيد عليه ، حتى إن فيما لا يحتمل التجزى من حقوق العباد الحكم كذلك أيضاً ؛ فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعاً ، ونكاح أربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو مرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة ، وقد بينا في قصة بنى إسرائيل أن ذلك كان بياناً بصورة وكان نسخاً معنى ، كما أشار إليه ابن عباس رضى الله عنهما بقوله : شددوا الله عليهم . بدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر ، ثم الإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارناً ؛ يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ، وأى مشابهة تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم . وهذا لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجاداً لذلك الوصف ، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق ، ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الإطلاق ، وإنما يكون ثابتاً بالقيد من اللفظ ، فأما العام إذا خص منه شيء يبقى الحكم ثابتاً فيما وراءه فيقتضى لفظ العموم فقط ،

(١) في العثمانية والهندية : هو حد .

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا أن التخصيص لا يكون
تعرضاً لما وراء الخصوص بشيء . وبيان هذا أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين »
وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك . وفي قوله :
« فتحرير رقبة » إذا قيدنا بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل
بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة . فعرفنا أنه في معنى النسخ وليس بتخصيص ؛ ولأن
التخصيص يصرف فيما كان اللفظ متناولاً له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص ،
والتقييد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولاً له أصلاً لولا التقييد ؛ فإن اسم الرقبة
لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر ، فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت
بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس . وعلى هذا قلنا : لا تتمين الفاتحة للقراءة في
الصلاة ركناً لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطاً في
ركن الطواف لأنه زيادة على النص ، ولا يثبت النفي حداً مع الجلد في زنا البكر لأنه
زيادة ، ولا يثبت اشتراط صفة الإيمان في كفارة اليمين والظهار لأنه زيادة . وعلى هذا
قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : شرب القليل من الطلاء المثلث لا يكون حراماً
لأن المحرم السكر بالنص ، وشرب القليل بمض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون
مسكراً . وعلى هذا قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء مالا يكفيه لوضوئه أو الغنبد
مالا يكفيه لاغتساله فإنه يقيم ولا يستعمل ذلك الماء ؛ لأن الواجب استعمال الماء الذي
هو طهور ، وهذا بمنزلة بمض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهوراً فوجوده لا يمنع
القيم . وعلى هذا قلنا : إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف
وخمسة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً
لأن الذي شهد بألف وخمسة قد جعل الألف بمض الثمن وانقضاء البيع بجميع الثمن
المسمى لا بيمضه ، فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لعقد آخر والألف
المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير
في الطلاق والعناق يصير شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون
بهذه الصفة أيضاً . والذي يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ
فيه كان معارضاً وهذا يتحقق في الإطلاق والتقييد ؛ فإنه لو جهل التاريخ بين النص
المطلق والتقييد يثبت التعارض بينهما ، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد في النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعاً ابتداءً إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما .
وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أن حرمة مفاداة الأسير الثابت بقوله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما مناً بعد وإما فداء » ثم قال السدّي : هذا قد انتسخ بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » لأن سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذي كان قبله . وكذلك حكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في كونه حداً قد انتسخ بقوله عليه السلام : « خذوا عني » الحديث . ثم هذا الحكم انتسخ بنزول قوله تعالى : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وبرجم النبي عليه السلام ماعز بن مالك رضى الله عنه ، واستقر الحكم على أن الحد الكامل في حق غير المحسن مائة جلدة وفي حق المحسن الرجم .

ومما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث ، فقد كان التورث بالهلف والهجرة ثابتاً في الابتداء ، قال تعالى : « والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم » وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا » إلى قوله : « أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا » الآية ، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين » الآية . ومنهم من قال : هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخاً ، كتقديم الابن على الأخ في الميراث لا يكون نسخ التورث بالأخوة ، وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار . والأصح أن نقول : هذا نسخ بعض الأحوال دون البعض ؛ فإن قوله تعالى : « فآتوهم نصيبهم » تنصيص على أن بالهلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » حتى لا يستحق بالهلف شيئاً مع وجود القريب أصلاً . فمرفنا أن هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخاً وإن كان

الإرث بهذا السبب باقياً في غير هذه الحالة ، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضى الله عنه في قوله : يا معشر همدان إنه ليس حى من أحياء العرب أخرى أن يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب . والله أعلم .

باب الكلام في أفعال النبي عليه السلام

اعلم بأن أفعاله التى تكون عن قصد تنقسم أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض . وهنا نوع خامس وهو الزلة ، ولكنه غير داخل في هذا الباب ؛ لأنه لا يصلح للاقتداء به في ذلك ، وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله ؛ ولهذا لم يذكر في الجلة ما يحصل في حالة النوم والإغماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلاً فيما هو حد الخطاب . وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عيئها أيضاً ، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل . وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل : زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ، ولكن وجد القصد إلى المشى في الطريق ، فمررنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه ، والمصيبة عند الإطلاق إنما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً . ثم لا بد أن يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل أو من الله تعالى ، كما قال تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام عند قتل القبطى : « هذا من عمل الشيطان » الآية ، وكما قال تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » الآية وإذا كان البيان يقترن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به .

ثم يختلف الناس في أفعاله التى لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جيل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته . فقال بعضهم : الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم : بل يجب اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل . وكان أبو الحسن الكرخى

رحمه الله يقول : إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة ، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل . وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي رحمه الله إلا أنه يقول : إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً . وهذا هو الصحيح .

فأما الواقفون احتجوا فقالوا : لما أشكل صفة فعله فقد تمذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة ؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة ؛ فإنه إذا كان هو فعل فعلاً نفلاً ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة ، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً فإنه كان منازعة منهم في الابتداء ، لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله ، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشككاً لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ، ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل . وهذا الكلام عند التأمل باطل ، فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الخطر في الانباع ، وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة ، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل .

وأما الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله ، نحو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، وقوله تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وقوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » إلى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أي عن سمته وطريقته . وقال تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بمنع من ذلك .

فأما الدليل لنا في هذا الفصل أن نقول : صح في الحديث أن النبي عليه

السلام خلع نعليه في الصلاة نخلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال : « مالكم خلعتُم نعالكم » الحديث . فلو كان مطلق فعله موجباً للتعاطية لم يكن لقوله : « مالكم خلعتُم نعالكم » معنى . وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال : « خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قمتُ بها » فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله : « خشيت أن تكتب عليكم » معنى . ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته فعمد الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة ، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعاً ، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الإباحة^(١)) من الوصف ، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل ، بمنزلة رجل يقول لغيره : وكلتكَ بمالي فإنه يملك الحفظ ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل ، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ؛ يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان : أخذ ، وترك . ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فكذلك القسم الآخر . وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلاً ، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح ؛ يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك ؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدى به ؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ، ومعلوم أن هذا^(٢) مما لا يتحقق ولا يقول به أحد . فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك . فأما الآيات ففي قوله : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » دليل على أن التأسي به في أفعاله ليس بواجب ؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول عليكم ، ففي قوله « لكم » دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا . والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به ؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك بين في سياق الآية ، والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند

(١) هذه العبارة ساقطة من المئانية والهندية .

(٢) وفي المئانية : أن ذلك .

الإطلاق ، وقد تقدم بيان هذا في أول الكتاب . ثم قال الكرخي : قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشياء لا اختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه في ذلك ، فكل فعل يكون منه فهو محتمل للوصف لجواز^(١) أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به ، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة . ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص ؛ لأن في قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله ، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ، وقد دل عليه قوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة ؛ ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » وهو النكاح بغير مهر ، فلو لم يكن مطلق فعله دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله : « خالصة لك » فائدة ؛ فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة ، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر : « ألم يكن لك في أسوة ؟ » فقال : أنت تسمى في رقة قد فكت وأنا أسعى في رقة لم يعرف فكأكها . فقال : « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت : إن رسول الله عليه السلام يقبل وهو صائم . فقالت لسنا كرسول الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال : « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم ؟ » فقالت : قد أخبرتها بذلك فقالت كذا . فقال : « إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده » ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله ، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم ، كما قال تعالى : « إني

(١) وفي المأثنية والهندية : محتمل الوصف يجوز .

جاعلك للناس إماماً » فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم ، إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلو منازلهم ، وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به ؛ إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون [منهم^(١)] حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ، فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته .

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم

في إظهار أحكام الشرع

قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع . والوحي نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه قسمان : [أحدهما^(٢)] ما يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بأنه قاطعة ، وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » وبقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم » الآية ، والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفى رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » والوحي الباطن هو : تأييد القلب على وجه لا يبق فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به ، وإليه أشار الله تعالى بقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وهذا كله مقروناً بالابتلاء ، ومعنى الابتلاء هو : التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود ، وكل ذلك خاص لرسول الله تثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك السكينة للأولياء . وأما ما يشبه الوحي في رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الهندية .

والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة ، فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي ؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب ، فقد علم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله ، فلا شك أن غيره لا يساويه في أعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام . وهذا يبتنى على اختلاف العلماء في أنه عليه السلام هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأى فيما لا نص فيه ؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال : هذا الطريق حظ الأمة ، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا . وقال بعضهم : قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأى تارة ، وبكل واحد من الطريقين كان يبين الأحكام . وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم .

فأما الفريق الأول فاحتجوا بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع ، والرأى قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره ، فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته في ذلك كما في أمر الحرب ؛ فقد ظهر أنهم خلفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك ؛ ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الخباب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فأبى أرى الصواب أن نزل على الماء ونتخذ الحياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء . ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سمع بن معاذ وسمع بن عباد رضى الله عنهما وقالوا : إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف ، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون

في ثمار المدينة إلا بشرى أو بقرى^(١) فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم المدينة لا نعطيهم إلا السيف . وول عليه السلام : « إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم أنتم وذلك » ثم قال للذين جاءوا للصلح : « اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف » ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فهاهم عن ذلك فأحشفت وقال : « عهدى بثماركم بخلاف هذا » فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك . قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم » فتبين أن الرأي منه كالرأى من غيره في احتمال الغلط ، وبالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع ، فعفرنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك الوحي ، ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الأمة لا في حقه ؛ فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت ، وما هذا إلا نظير التحرى في أمر القبله فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معائناً للكعبة ، ويجوز المصير إليه لمن كان نائياً عن الكعبة ؛ لأن من كان معائناً فالضرورة المحوجة إلى التحرى لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا يتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعينة ، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأى في الأحكام ؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأى لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدي حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة ؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء ، فعفرنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي ، وهذا لأن الحق في أحكام الشرع لله تعالى فإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك ، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالطلب به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما تقوم به مصالحهم ، واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك ؛ فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك ، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من المعجز أو الحاجة ، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون^(٢) موجباً علم اليقين .

(١) أى سوى أن يشتروا ثمار المدينة منا أو أن يأكلوها إذا أضفناهم .

(٢) وفي العثمانية : بما يوجب .

والحجة للقول الثانى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذى ذكره عند الأمر بالاعتبار ، فعرفنا أنه داخل فى هذا الخطاب ، قال تعالى : « ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقد دخل فى جملة المستنبطين من تقدم ذكره ، فعرفنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط ، وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي ؛ لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأى ، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأى ؛ فإنه قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه » وهذا بيان بالقياس الظاهر . وقال النبى عليه السلام للخنثمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيت أكان يقبل منك ؟ » وهذا بيان بطريق القياس . وقال لعمر رضى الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم : « أرأيت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضررك ؟ » وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرأيت لو تغمضت بالماء أكنت شاربه ؟ » وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل . وقال : « إن الرجل ليؤجر فى كل شىء حتى فى مباضة أهله » فقيل له : يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : « أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد . والدليل عليه أنه كان مأموراً بالمشاورة مع أصحابه ، قال تعالى : « وشاورهم فى الأمر » وقد صح أنه كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفادى بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأى إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه ، فعرفنا أنه كان يشاورهم فى الأحكام كما فى الحروب ، وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم فى أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى الله عنه وذكر ما رأى فى المنام من أمر الأذان

فأخذ به وقال : « ألقتها على بلال » ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون طريق الوحى ؛ ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحى به لم يكن لهذا الكلام معنى ، ولا شك أن حكم الأذان مما هو [من ^(١)] حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأى ، فعرفنا أن ذلك جائز ، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم فى الأحكام لتطيب نفوسهم ؛ وهذا لأن فيما كان الوحى فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أولاً يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس فى هذه الاستشارة تطيب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه ^(٢) أولى . ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه ^(٣) وتحميس الرأى ، على ما كان يقول : « المشورة تلقح العقول » وقال : « من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه » ثم الاستنباط بالرأى إنما يقتضى على العلم بمعانى النصوص ، ولا شك أن درجته فى ذلك أعلى من درجة غيره ، وقد كان يعلم بالمتشابه الذى لا يقف أحد من الأمة بعده على معناه ، فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية ، وبعد العلم بالطريق الذى يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر ، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر . وكذلك ما يعلم بطريق الوحى فهو محصور متناه ، وما يعلم بالاستنباط من معانى الوحى غير متناه . وقيل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط ؛ ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط ، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات فى العلم عليه شبه المحال ، ولولا طعن المتنعتين لكان الأولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة ، فقد كان درجته فى العلم مالا

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الثمانية : كان أولى

(٣) وفى الثمانية : وتحمير الرأى . وحس الرأى : شدته وقوته .

يحيط به إلا الله ، وتام معنى التعظيم في حق من هو دونه أن لا يشتغل بمثل هذا التقسيم في حقه ، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين . ثم ما بينه بالرأى إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ، وهو نظير الإلهام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن ، وأنه حجة قاطعة في حقه وإن كان الإلهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه . والدليل على هذه القاعدة ما روى أن خولة رضى الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فقالت : إني أشتكى إلى الله فأنزله تعالى قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك » الآية ، فمرفنا أنه كان يفتى بالرأى في أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وحين بين بالرأى وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة ، فمرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به ، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة ، فالمجتهد قد يخطئ ويقر على ذلك ، فلهذا لم يكن الرأى في حق غيره منوجباً علم اليقين ولا صالحاً لنصب الحكم به ابتداء ، بل لتعدية حكم النص إلى غير النصوص عليه . والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأى فيما لم يقر عليه ، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب . فما عوتب عليه ما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وفي قوله تعالى : « عبس وتولى أن جاءه الأعمى » ومما لم يعاتب عليه ما روى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح بين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة . وأمره بأن يذهب إلى بني قريظة . ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضى الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس ، فأتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبلغها إليهم إلا رجل منك . فبعث على بن أبي طالب رضى الله عنه في أثره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ، والقصة في ذلك معروفة ، فهذا يتبين أنه كان يعمل برأيه ، وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب ، ولهذا كان لا تجوز مخالفته في ذلك لأنه حين أقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه ، فلا يسع لأحد أن يخالفه في ذلك . فأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » فقد قيل : هذا فيما يتلو عليه من

القرآن ، بدليل أول السورة قوله تعالى : « والنجم إذا هوى » : أى والقرآن إذا أنزل . وقيل المراد بالهوى : هوى النفس الأمارة بالسوء ، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به ، ولكن طريق الاستنباط والرأى غير هوى النفس . وهذا أيضاً تأويل قوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى » ثم فى قوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ما يوضح جميع ما قلنا ؛ لأن اتباع الوحى إنما يتم فى العمل بما فيه الوحى بعينه ، واستنباط المعنى فيه ^(١) لإثبات الحكم فى نظيره وذلك بالرأى يكون . ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحياً فى المعنى وهو يشبه الوحى فى الابتداء على ما بينا ، إلا أنا شرطنا فى ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحى ، وهو نظير ما يشترط فى حق الأمة للعمل بالرأى العرض على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فى ذلك فحينئذ يصار إلى اجتهد الرأى . ونظيره من الأحكام من كان فى السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يعجل بالتيمم ، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتمل بالطلب ، فحال غير رسول الله بمن يتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمع له فى الوحى فلا يؤخر العمل بالرأى والاجتهاد ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحى فى كل ساعة ^(٢) عادة فكان حاله فيما يتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ؛ فلهذا كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأى ، وكان هذا الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المؤول أو الخفى فى حق غيره ، ومدة الانتظار فى ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحى فيه ، بأن كان يخاف الفتور فحينئذ يعمل فيه بالرأى ويبينه للناس ، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى .

(١) وفى النسختين : منه .

(٢) وفى المأينة والمندية : وقت .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فمل النبي عليه السلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو في القرآن يجعل سادراً عن القرآن وبياناً لما فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه . وعلى هذا قلنا : بيان النبي عليه السلام للتيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن ، وبه يتبين أن المراد من قوله تعالى : « أو لأمستم النساء » الجماع دون المس باليد ، وهم يعملون ذلك بيان حكم مبتدأ يحملون قوله « أو لأمستم النساء » على المس باليد ؛ قالوا : لأنه يحتمل أن يكون ذلك سادراً عما في القرآن ، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ؛ ولأن في حمله على هذا زيادة فائدة ، وفي حمله على ما قلتم تأكيد ماصار معلوماً بالآية ببيانه فحمله على ما يفيد فائدة جديدة كان أولى . وحججتنا فيه قوله تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » ففي هذا تنصيص على أن قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي ، فإذا كان ذلك ظاهراً معلوماً في الوحي التلو عرفنا أنه صادر عن ذلك ؛ إذ لو لم نجعله سادراً عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحي غير متلوه فيه وإثبات الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز . وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » : أي ردوه إلى كتاب الله وقال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فإذا ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله لأنه ما كان يخالف ما أمر به ؛ ولأن الصحابة رضی الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله ، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأدائه الصلاة في مواقيتها على الوجوب ، وقد بينا أن مطلق فعله لا يدل على ذلك ، فلولا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب نحو قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات » وقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة فعله ، وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية^(١) ، فأما دعواهم الاحتمال

(١) في المثنائية : عن القرآن .

ساقط ، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن ؛ لأنه مأمور بإتباع مافى القرآن كغيره . وقال تعالى : « واتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر . وقولهم : فيه زيادة فائدة ، ساقط فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحى بالشك ومن غير حاجة إليه ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبي عليه السلام متى كان على وجه البيان لما فى القرآن وحصل ذلك منه فى مكان أو زمان فالبيان يكون وافعاً بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل ، فأما المكان والزمان لا يكون شرطاً فيه . وأصحاب الشافعى يقولون : البيان منه بالمداومة على فعل مندوب إليه فى مكان أو على فعل واجب فى مكان أو زمان يدل على أن ذلك المكان والزمان شرط فيه . وعلى هذا قلنا : إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج فى أشهر الحج لا يكون بياناً فى أن الإحرام تختص صحته بالوجود فى أشهر الحج حتى يجوز^(١) الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وكذلك فعله ركعتى الطواف فى مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتى الطواف تختص بالأداء فى ذلك المكان . وعلى قول الشافعى رحمه الله ينتصب الزمان شرطاً ببيانه والمكان فى أحد الوجهين أيضاً ، قال : لأن مداومته على ذلك فى مكان بعينه أو زمان بعينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى ، وقد علمنا أنه ماداوم على ذلك إلا لفائدة ، ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة فى الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان فى أداء الفرائض فكذلك فى سائر أفعاله . ولكننا نقول : البيان إنما يحصل بفعله والمكان والزمان ليس من فعله فى شيء ، فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره ، وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلًا بفعله لا بفعل غيره

(١) وفى الهندية : لا يجوز . وكلاماً معتدلاً .

فكذلك المكان الذي يوجد فيه الفعل أو الزمان الذي يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به ، بل يحمل البيان حاصلًا بفعله فقط إلا أن يكون هناك أمر مجمل في حق الزمان محتاجًا إلى البيان أو في حق المكان ، كما في باب الصلاة فإننا نعلم فرضيتها في بعض الأوقات [المخصوصة^(١)] واختصاص جواز أدائها ببعض الأماكن بالنص^(٢) فيكون فعله في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بيانًا للمجمل في ذلك كله ، فأما فعله في باب الحج بيان لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وذلك حاصل بالفعل لابلوقت ، لأنه ليس فيه أمر مجمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض ، وما كان ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء في الوقت ، فإن ذلك كان بيانًا منه لأصل الطهارة المأمور بها في الكتاب ، ولم يكن بيانًا في التخصيص في الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف .

فصل في بيان شرائع من قبلنا

اختلف العلماء في هذا الفصل على أقاويل . فمنهم من قال : ما كان شريعة لنبي فهو باق أبدًا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي فعله أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام مالم يظهر ناسخه . وقال بعضهم : شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي آخر بعده حتى لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقاءه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده . وقال بعضهم : شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دلائل النسخ فيه ، ولا يفصلون بين ما يصير معلومًا من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن أو السنة . وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر ناسخه ، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

(١) زيادة من الهندية .

(٢) النص قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا » هذا في الزمان . وفي المكان : « أن طهرا بتي » هامش العثمانية .

من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا . والدليل على أن المذهب هذا أن محمداً قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة في الشرب بقوله تعالى : « ونبئهم أن الماء قسمة بينهم » وبقوله تعالى : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام . واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي ، والشافعي في هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة ، كما نص عليه بقوله « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها » على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا . ونحن لا ننكر ذلك أيضاً ولكننا ندعى انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم في شريعتنا ، ولئلا هذه الزيادة حكم النسخ عندنا . وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي [عليه^(١)] هل كان متعبداً بشريعة من قبله ؟ فمنهم من أبى ذلك ، ومنهم من توقف فيه ، ومنهم من قال كان متعبداً بذلك ، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد ؛ فإننا نذكر هنا ما يتصل بأصول الفقه .

فأما الفريق الأول قالوا : صفة الإطلاق في الشيء يقتضي التأيد فيه إذا كان محتملاً للتأيد ، فالتوقيف يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ، ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولاً برسول آخر بعث بعده ، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها وإن بعث بعده رسول آخر مالم يقيم دليل النسخ فيه ؛ ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسول كلهم ، وإلى ذلك وقمت الإشارة في قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً معمولاً به ؛ يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقيقة فيه وكونه مرضياً عند الله ، وبعث الرسل لبيان ما هو مرضى عند الله فما علم كونه مرضياً قبل بعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضياً ببعث رسول آخر ، وإذا بقي مرضياً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني ، وبهذا تبين الفرق ^(١) أن الأصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ .

فأما الفريق الثاني فقد استدلوا بقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وقوله : « وجعلناه هدى لبنى إسرائيل » فتخصيص بنى إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا ؛ ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه ، وإذا لم تحمل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني ؛ لأن ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ، فمن هذا الوجه يتبين أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ؛ ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد وأصل الدين ؛ ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء من ذلك أصلاً ولا وصفاً ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف ؛ ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخاً لشريعته ؛ يوضحه أن الأنبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وقد كان النبي قبلي يبعث إلى قومه » الحديث ، فإذا ثبت أنه قد كان في الرسل من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

(١) وفي النهاية والهندية : يتبين أن الأصل .

وإن كان [ذلك^(١)] منتهياً ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته ، فعرفنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته وبأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله ، فتمين الكلام في نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولاً بها بعد مبعثه لدعا الناس إلى العمل بذلك ، ولكن يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلاً مستفيضاً والمنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك ؛ فإنه روى [أنه عليه الصلاة والسلام^(٢)] لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة . فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون^(٣) » كما تهوكت اليهود والنصارى ! والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي » وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم يبعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته في لزوم اتباع شريعته لو كان حياً ، وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به » فأخذ الميثاق عليهم بذلك من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه ، وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل .

والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام أيضاً ولكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدم في العمل به يكون متبعاً له وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « ملة أبيكم إبراهيم^(٤) » وقال تعالى « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم » وقال تعالى « وهو محسن واتباع ملة إبراهيم حنيفاً » وما يكون منتهياً منسوخاً لا يكون متبعاً ، فهذه النصوص يقين أنه منبع وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

(١) زيادة من الهندية والثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) « أمتهوكون أنتم » يريد أمتهوكون . والهوك الحق ، ورجل أهوك ، والهوك والسقوط :

هوة الردى — هاشم الثمانية .

(٤) لعله يستشهد بقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » .

طريق سوى أن نقول قد صار ذلك شريعة لنبيينا عليه السلام ، ويجب على الناس العمل به بطريق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته ؛ ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قلنا على أن كان أحدهما تبعاً للآخر نحو هارون مع موسى ، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى : « فأمن له لوط » فكانت الشريعة لأحدهما والآخر نبي مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ، ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت واحد ومكان واحد على أن يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر في وقت من الأوقات . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ومعلوم أن الهدى في أصل الدين وأحكام الشرع جميعاً .

فإن قيل : المراد به الأمر بالافتداء بهم في أصل الدين فإنه مبني على ما تقدم من قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل » إلى قوله « وتلك حجتنا آييناها إبراهيم » إلى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » والدليل عليه أنه قد كان في المذكورين من لم يكن نبياً فإنه قال « ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم » ومعلوم أن الأمر بالافتداء في أحكام الشرع لا يكون في غير الأنبياء وإنما يكون ذلك في أصل الدين ؛ ولأنه قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ ، فالأمر بالافتداء بهم في الأحكام على الإطلاق يكون أمراً بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز . قلنا : في الآية تنصيص على الاقتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدى فيه متقياً ، وقال تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » والحكم إنما يكون بالشرائع ، ولما سئل مجاهد عن سجدة ص قال : سجدتها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به ، وتلا قوله تعالى : « فبهدهم اقتده » فهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه يتناول أصل الدين والشرائع جميعاً . وقوله : فيها ناسخ ومنسوخ ، قلنا : وفي شريعتنا أيضاً ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الاقتداء علينا برسول الله صلى الله

عليه وسلم في شريعته . وقوله : قد كان فيهم من ليس بنبي ، لا كذلك
قد ألحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الأنبياء وهو قوله تعالى :
« واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ، أولئك الذين آتيناهم الكتاب »
مع أن الأمر بالاعتداء يعلم أنه لا يتناول إلا من يعلم أنه مرضى الطريقة ،
مقتدى به من نبي أو ولي ، والأولياء على طريقة الأنبياء عليهم السلام
في العمل بشرائعهم ، فبهذا يتبين أن المراد هو الأمر بالاعتداء بالأنبياء
عليهم السلام ، ومعلوم أنه ما أمر بالاعتداء بهم في دعاء الناس إلى شريعتهم
وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته ، ففرقنا بهذا أن ذلك كله
صار شريعة له ، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك
الملك بعينه مضافاً إلى الوارث بعد ما كان مضافاً إلى المورث في حياته ،
وإلى ذلك وقمت الإشارة في قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا » فأما قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » قد عرفنا
يقيناً أنه ليس المراد به المخالفة في النهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض
وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه . وقوله : « هدى لبني إسرائيل » لا يدل
على أنه ليس بهدى لغيرهم ، كقوله تعالى : « هدى للمتقين » والقرآن
هدى للناس أجمع ، وأيد هذا دعاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بالتوراة
وطلب حكم الرجم منه للعمل به ، وقوله : « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها »
فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالعمل بها ، ففرقنا أن التوراة هدى لبني
إسرائيل ولغيرهم ، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « مصداقاً لما بين
يديه من الكتاب ومهيئنا عليه » ولا معنى لذلك سوى أن ما فيه يصير
شريعة لنبينا بما أزل عليه من الكتاب إلا ما ثبت نسخه ، وهذا هو
القول الصحيح عندنا ، إلا أنه قد ظهر من أهل الكتاب الحسد وإظهار
المداهنة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم فيما يزعمون أنه من شريعتهم وأن ذلك
قد انتقل إليهم بالتواتر ، ولا تقبل مهادتهم في ذلك لثبوت كفرهم وضلالهم
فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى زول القرآن به أو بيان الرسول له ،
فا وجد فيه هذا الطريق فعلمنا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل

النسخ ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « فأولئك هم الظالمون » ومعلوم أنهم ما كانوا يمتنعون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما أنزل الله . وكذلك قال تعالى : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يتبين أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا . وفي قوله تعالى : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » تنصيص على أنه معمول به . وقال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » إلى قوله : « أن أقيموا الدين » والدين اسم لكل ما يدين الله به فتدخل الأحكام في ذلك ، ويظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه .

فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف

حكى أبو عمرو بن دانيك^(١) الطبري عن أبي سعيد البردعي رحمه الله أنه كان يقول : قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس يترك القياس بقوله ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا . وذكر أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله : أنه كان يقول : أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة . فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس . قال^(٢) : وأما أنا فلا يجزئني هذا المذهب . وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا ، فقد قالوا في المضمنة والاستنشق : إنهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعاً تركنا

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبري أبو عمرو . قال في الجواهر : ابن دانيك ، بلا ياء . والذي يظهر لي أن الصواب دانيك بالياء ، والله أعلم .
(٢) يعني أبا الحسن الكرخي — هامش الثمانية .

القياس لقول ابن عباس وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسلم فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس ، وقالوا في الإغماء : إذا كان يوماً وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لفعل عمار بن ياسر رضي الله عنهما ، وقالوا في إقرار المريض لوارثه إنه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما . وقال : أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئاً على أنه [إن^(١)] لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما فالمقد فاسد في القياس تركناه لأثر روى عن ابن عمر . وقال أبو حنيفة : إلام قدر رأس المال فيما يتعلق بالمقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأى . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا ضاع العين في يد الأجير المشترك بما يمكن التجزئ عنه فهو ضامن لأثر روى فيه عن علي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه ، فأخذ بالرأى مع الرواية بخلافه عن علي . وقال محمد : لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأى : إنها تطلق ثلاثاً للسنة . فعرّفنا أن عمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف . وللشافعي في المسألة قولان كان يقول في القديم : يقدم قول الصحابي على القياس ، وهو قول مالك ، وفي الجديد كان يقول : يقدم القياس في العمل به على قول الواحد والاثنين من الصحابة ، كما ذهب إليه الكرخي . وبمض أهل الحديث يخصوصون بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ، ويستدلون بقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وبقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة ، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل ، فبقو حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر . وأما الكرخي فقد احتج بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه ، وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » يعنى إلى الكتاب والسنة ، وقد دل عليه

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال : « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . فقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله » فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي . قال : ولا حجة لكم في قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » لأن المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقهم في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدهم وقد كانت طريقهم العمل بالرأي والاجتهاد ؛ ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لأن نفس النجم يوجب ذلك ، وهو تأويل قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي » . و« عليكم بسنة الخلفاء من بعدي » فإنه إنما يعني سلوك طريقهم في اعتبار الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه ، وهذا هو المعنى ، فقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن إنكاره ، والرأي قد يخطئ ، فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ ، ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي ، وكما لا يترك أحد المجتهدين في عصر رأيه بقول مجتهد آخر . والدليل على أن الخطأ محتمل في فتوَاهم ما روى أن عمر سئل عن مسألة فأجاب فقال رجل : هذا هو الصواب . فقال : والله ما يدرى عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ولكني لم آل عن الحق . وقال ابن مسعود رضي الله عنه فيما أجاب به في المفوضة : وإن كان خطأ فني ومن الشيطان . فعرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً في فتوَاهم ، ولا يقال هذا في إجماعهم موجود إذا صدر عن رأي ثم كان حجة ؛ لأن الرأي إذا تأيد بالإجماع تضمن جهة الصواب فيه بالنص ، قال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر يجعل حجة بهذا الطريق وإن لم يكن قول الواحد منهم مقدماً على الرأي في العمل به ؛ ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم ، ولو كان قول الواحد منهم مقدماً على الرأي لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله ، وكما كانت الصحابة تدعو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ الدعاء إلى الحجة واجب ؛ ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجوز لغيره مخالفته بالرأى كالكتاب والسنة ، وقد رأينا أن بعضهم يخالف بعضاً برأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدماً على الرأى . ولا يدخل على هذا إجماعهم ، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينمقد الإجماع ، وبعد ما ثبت الإجماع باتفاقهم لو بدا لأحدهم تخالف لم يمتد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ، وأن مخالفة الإجماع بعد انعقاده كخالفه النص .

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي وهو الأصح أن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عن ينزل عليه الوحي ، فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفنى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية ، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأى ، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأى بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ، ولئن كان قوله صادراً عن الرأى فرأيهم أقوى من رأى غيرهم ؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى من لم يشاهد شيئاً من ذلك ، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وحب الأخذ بذلك ، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأى الواحد منا ورأى الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة رأيه ، وهكذا نقول في المجتهدين في زماننا ؛ فإن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأى أعلم بطريق الاجتهاد ، وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده ، كما أن العاصي يدع رأيه لرأى المفتي المجتهد لعله بأنه مقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والحكم والمتشابه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ، ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة ، فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى

وفى طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، وإنما انتقل إلينا ذلك بنجرهم وليس الخبر كالماينة .

فإن قيل : أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذلك فى الفتوى بالرأى ؟ قلنا : لأن التأويل يكون بالتأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ، ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان مثل ذلك . فأما الاجتهاد فى الأحكام إنما يكون بالتأمل فى النصوص التى هى أصل فى أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ، ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ؛ لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن فى موضع يتمذر اعتبارهما جميعاً ، فأما عند المقابله لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر [وفى الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفى العمل بالرأى اعتبار الظاهر ^(١)] فقط هذا مع ما لهم من الفضيلة ^(٢) بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فى الدين سماعاً منه ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية بعده وتقديمهم فى ذلك على من بعدهم بقوله : « خير الناس قرنى » الحديث ، وقال : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه » فمرفنا أنهم يوفقون لإصابة الرأى مالا يوفى غيرهم لثله فيكون رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأى من بعدهم ، ولا حجة فى قوله تعالى : « فاعتبروا » لأن تقديم قولهم بهذا الطريق نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوة فيه ، وكذلك قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول » لأن فى تقديم فتوى الصحابي رد الحكم إلى أمر الرسول عليه السلام ؛ لأن الرسول عليه السلام قد دعا الناس إلى الاقتداء بأصحابه بقوله « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولاً بخلاف قوله فمئد تعارض القولين منهما تتحقق المساواة بينهما وليس أحدهما بأن يدعو صاحبه إلى قوله بأولى من الآخر ، وإن لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لا يدرى

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الفضل .

اعلمه إذا دعاه إلى قوله أظهر خلافه فلا يكون قوله حجة عليه ، فأما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقضى عصرهم قبل أن يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة من الوجه الذي قررنا فيكون قوله حجة ، وإنما ساع لمضهم مخالفة البمض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأي ، وهو مشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه .

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى ؛ فإننا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بمشرة دراهم ، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بمشرة أيام ، وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً ، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين ؛ وهذا لأن أحداً لا يظن بهم المجازفة في القول ، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب ؛ فإن طريق الدين^(١) من المصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم ، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم ، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع بمن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب ، فتعين السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ؛ ولهذا قلنا : إن قول الواحد منهم فيما لا يوافق القياس يكون حجة في العمل به كالنص بترك القياس به ، حتى إن في شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه وتركنا القياس ؛ لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع في فتواها ، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لأنه قول يخالف القياس فتعين فيه جهة السماع ، وأخذنا بقول ابن

(١) كان في الأصلين : طريق رأى . وفي الهندية : طريق الدين ، وهو الأرجح .

مسمود رضى الله عنه فى تقدير الجملة لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهماً ، لأنه قول بخلاف^(١) القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتعين جهة السماع .

فإن قيل : هذا المعنى يوجد فى قول التابعى ؛ فإنه لا يظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصداً ، ومع ذلك لا تتعين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس . قلنا : قد بينا أن قول الصحابى يكون أبعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ، ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة ، فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسموا منه ، واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه ، فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابى وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه .

فإن قيل : قد قلتم فى المقادير بالرأى من غير أثر فيه ؛ فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثمانى عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى ، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفية الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نقي الولد بأربعين يوماً بالرأى ، وقدر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر من النرج عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلواً ، فهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأى فى معرفة المقادير ، وأنه تتعين جهة السماع فى ذلك إذا قاله صحابى . قلنا : إنما أردنا بما قلنا المقادير التى تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير ؛ فإن المقادير فى الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات فى الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل

(١) وفى العنانية : يخالف وفى الهندية : يخالفه .

للرأى فى معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه ، فإننا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً وأن ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى فى إزالة التردد ، وهو نظير معرفة القيمة فى المنصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة فإن للرأى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا ، وكذلك حكم دفع المال إلى السفينة فإن الله تعالى قال : « فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » وقال : « ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » . فوقمت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى ، فقدّر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جداً فى هذه المدة ، ومن صار فرعه أصلاً فقد تنهى فى الأصلية فيتيقن له بصفة الكبير ويعلم إنباس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده ؛ فإنه قيل فى تفسير الأشد المذكور فى سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة ، وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النقي بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النقي بعد سنة أو أكثر ، فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى^(١) فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس . فأما حكم طهارة البئر بالنزع فإنما عرفناه بآثار الصحابة ، فإن فتوى على وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما فى ذلك معروفة ، مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزع والكثير ، وقد بينا أن للرأى مدخلا فى معرفة هذا كله فى قول ظهر عن صحابى ولم يشتهر ذلك فى أقرانه ، فإنه بعد ما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه ، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لا يمدو أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأى قولاً خارجاً عن أقاويلهم ، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليكمل التأخر ناسخاً للتقدم كما يفعل فى الآيتين والخبرين ؛ لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم تجز^(٢) الحاجة بهما من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأى والرأى

(١) وفى الهندية : فاعتبار الرأى .

(٢) وفى العثمانية : ولم تجز .

لا يكون ناسخاً للرأى ولهذا لم يجوز نسخ^(١) أحد القياسين بالآخر ، ولكن طريق العمل طالب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل ، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح ، وإن لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة في الأخذ بقول أيهما شاء بعد أن يقع في أكثر رأيه أنه هو الصواب ، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل وقد بينا [لك^(٢)] هذا في باب المعارضة . هذا الذى بينا هو النهاية في الأخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأى بعده ، وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضى فقال : لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث . وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى في الحقيقة ؛ فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعى أنه صاحب الحديث ؛ لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها ، وجوزوا العمل بالمراسيل ، وقدموا خبر المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس ؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر أثره^(٣) بقوته . فأما الشافعى رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن ، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضاً ، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ، ثم جوز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال فما حاله إلا كحال من لم يجوز العمل بالقياس أصلاً^(٤) ، ثم يعمل باستصحاب الحال فحمله ماصار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل . وتبين أن أصحابنا هم القدوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها ، وأن بفتواهم اتضح الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يساكنه كل سابع ، ولا يستجمع شرائطه كل طالب ، والله الموفق .

(١) القياس يكون معنى في المورد وذلك لا يحتمل التقدم والتأخر فلا يحتمل النسخ . هامش الثمانية

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي الثمانية والهندية : ظهر قوته بالأثر .

(٤) وهو داود الأسبهاني - هامش الثمانية

فصل في خلاف التابعي هل يعتمد به مع إجماع الصحابة

لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ، فقد روينا عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ما جاءنا عن التابعين زاحماً . ولا خلاف أن من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لا يعتمد بخلافه في إجماعهم ، فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي رضي الله عنهم فإنه يمتد بقوله في إجماعهم عندما حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه ، وعلى قول الشافعي لا يعتمد بقوله مع إجماعهم . وعلى هذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الإشمار ؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله . وجه قول الشافعي أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة ، وذلك صحة رسول الله عليه السلام ، ومشاهدة أحوال الوحي ؛ ولهذا لم نجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله ، فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم ؛ ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاعتداء بهم ، وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام : « بأيمهم اقتديتم اهتديتم » وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم ، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم .

وحجتنا في ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهد الرأي والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهد الرأي ، ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم ، فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم ؛ لأنه من علماء ذلك العصر ؛ فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم . وبيان هذا أن عمر وعلياً رضي الله عنهما قلداً شريحاً القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهم في الرأي وإنما قلداه القضاء ليحكم برأيه .

فإن قيل : لا كذلك ، بل قلداه القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة

سواها . قلنا : قد روى أن عمر كتب إلى شريح : اقض بما في كتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد برأيك .

فإن قيل : معنى قوله : « فاجتهد برأيك »^(١) في آرائنا وأقوالنا . قلنا : هذه زيادة على النص وهي تنزل منزلة النسخ^(٢) فلا يكون تأويلاً ، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء في خلافته ، وابن عباس رضي الله عنهما رجع إلى قول مسروق في النذر بذبح الولد فأوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الإبل ، وعمر رضي الله عنه أمر كعب بن سور^(٣) أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها ليلة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأى عمر . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن : تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : تعمد بأبعد الأجلين ، وقلت : تعمد بوضع الحمل ، فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي وعن مسروق أن ابن عباس رضي الله عنهما صنع طعاماً لأصحاب عبد الله بن مسعود فجزت المسائل ، وكان ابن عباس يخطئ في بعض فتاويه فما منعهم من أن يردوا عليه إلا كونهم على طعامه . وسئل ابن عمر عن مسألة فقال : سلوا عنها سميد بن جبير فهو أعلم بها مني . وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا^(٤) الحسن . فظهر أنهم سوغوا اجتهد الرأي لمن أدرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب ؛ ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم ، وأنه قد كان في الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد في الأحكام فكان لا يعتبر قولهم في الإجماع مع وجود الصحبة ، فعرفنا أن هذا الحكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر ، ومن يجتهد في الأحكام ويعتمد بقوله . ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة ؛

(١) وفي العثمانية والهندية : فاجتهد برأيك .

(٢) كان في الأصل : وهو يتنزل منزلة النسخ .

(٣) هو كعب بن سور بن بكر الأزدي قاضي البصرة ، قيل أدرك النبي صلى الله عليه وسلم

وقتل يوم الجمل - تجريد .

(٤) الحسن كان من أمة لأم سلمة ، وإنما سمي مولى لهذا - هامش العثمانية .

فإن درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة ولم يدل ذلك على أن الإجماع الذي هو حجة يثبت بدون قولهم ، وكما أمر رسول الله بالاعتداء بالصحابة فقد أمر بالاعتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي » وأمر بالاعتداء بأبي بكر وعمر بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ثم هذا لا يدل على أن إجماعهم يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة .

فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث

فذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله في حكمه فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه . وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه . وبيان هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه ؛ فإن الإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك التيمم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما أبصر الماء ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاء لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاء عندنا ، وعند بعضهم يكون حجة . ويقولون : قد انمقد الإجماع على حكم في هذا المين فنحن على ما كنا عليه من الإجماع حتى يعمد إجماع آخر له ؛ لأن الشيء لا يرفع ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الإجماع ؛ يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع ؛ فإن النبي عليه السلام أمر الشاك في الحدث بأن لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث ؛ لأنه على يقين من الطهارة وهو في شك من الحدث . وكذلك أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به . وكذلك في الأحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك في طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها . وكذلك الإقرار بالمسال لا يثبت مع الشك ؛ لأن براءة الذمة يقين باعتبار الأصل

فلا يزول اليقين^(١) بالشك ؛ وهذا لأن اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم .

وأصحابنا قالوا : هذا مذهب باطل ؛ فإن الإجماع كان ثابتاً في عين على حكم لا لأنه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط فكيف يستقيم استصحابه ؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه ؛ فإننا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط . ثم لا يخلو : إما أن تكون الحجة نفس الإجماع ، أو الدليل الذى نشأ منه الإجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه ؛ فإن كان نفس الإجماع فبعد الخلاف الإجماع ، وفي الموضع الذى لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الإجماع وإن كان الدليل الذى نشأ منه الإجماع ، فما لم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالإجماع . ثم يحتاج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول : قد تيقنا بالحادث المانع من جواز أداء الصلاة في أعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذى وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين ، والإجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء ، واتفقنا على أن أداء الصلاة واجب على من أدرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بأداء يكون منه بالتيمم بعد ما أبصر الماء ؛ لأن سقوط الفرض بهذا الأداء مشكوك فيه ، واتفقنا على أن الأمة بعد ما حبلت من مولاهما قد امتنع بيعها ، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها بعد ما انفصل الولد عنها ، وكل كلام يمكن أن يحتاج به على الخصم بعينه في إثبات ما رام إبطاله به فهو باطل في نفسه ، وهو نظير احتجاجنا على من يقول لا دليل على النافي في أحكام الشرع وإنما الدليل على المثبت كما في الدعاوى ؛ فإن البينة تكون على المثبت دون النافي ؛ فنقول : من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفي الحكم ، وهذا منه إثبات حكم شرعى ، وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فينبغى أن تكون الحجة عليه للإثبات لا على خصمه فإنه ينفي ، وسنقرر هذا الكلام في موضعه ؛ ثم نستدل بقوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار » وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقناً به عند حدوث معنى

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقناً به ؛ فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقناً به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نعرفه بغالب الرأى لا باليقين ، وليس هذا نظير ما استشهدوا به ؛ لأن هناك عند الشك في الطلاق لا نجد دليلاً نتممه في حكم الطلاق سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في وجوب المال لا نجد دليلاً نتممه سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في الحدث وعند الشك في أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلاً وهو التحرى نقول بأنه يجب العمل بذلك الدليل ، وهنا قد وجدنا دليلاً نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث في العين فيجب العمل بذلك الدليل ، ولا يجوز المصير إلى استصحاب ما كان قبل حدوث هذا المعنى ؛ فاليقين إنما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقيناً بعد وجود الدليل المغير ، وعلى هذا الأصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يستدل على إباحة قتل المستأمن بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » لأن حكم هذا العام كان ثابتاً قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف ، وهو أن المستأمن إذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فإنه لا يباح قتله استدلالاً بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » عندنا ، وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة ، والكلام في هذا مثل الكلام في الفصل الأول ، والله أعلم .

باب القياس

قال رضى الله عنه : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والمضامين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعمدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به ، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء ، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعمدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلاً في أحكام الشرع . وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام ، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، فخلع به ربة الإسلام من عنقه ، وكان ذلك منه إما لاقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم ،

أول للجهل منه بفقہ الشریعة ، ثم تبعه علی هذا القول بعض المتکلمین ببغداد ،
ولکنه تجرّز عن الطمن فی السلف فراراً من الشنعة الّتی لحقت النظام ، فذكر
طريقاً آخر لا حتجاج الصحابة بالقیاس هو دلیل علی جهله ، وهو أنه قال : ما جرى
بین الصحابة لم یکن علی وجه الاحتجاج بالقیاس وإنما کان ^(١) علی وجه
الصلح والتوسط بین الخصوم و ذکر المسائل لتقریب ^(٢) ما قصده من الصلح
إلی الأفهام . وهذا مما لا یخفی فساده علی من تأمل أدنی تأمل فیما نقل عن الصحابة
فی هذا الباب . ثم نشأ بعده رجل متجاهل یقال له داود الأسبھانی فأبطال
العمل بالقیاس من غیر أن وقف علی ما هو مراد کل فريق ممن كان قبله ،
ولکنه أخذ طرفاً من کل کلام ولم یشتغل بالتأمل فیہ لیتبن له وجه فساده ^(٣) ؛
قال : القیاس لا یكون حجة ، ولا یجوز العمل به فی أحكام الشرع
وتابعه علی ذلك أصحاب الظواهر الذین كانوا مثله فی ترك التأمل ، وروی
بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سیرین ، وهو افتراء علیهم ؛
فقد كانوا أجل من أن ینسب إليهم القصد إلی مخالفة رسول الله صلی الله علیه وسلم
وأصحابه فیما هو طریق أحكام الشرع بعد ما ثبت ثبته عنهم

ثم قال بعض نفاة القياس : دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شئ ، من أمور الدين بها والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلاً وإن كان يعمل بها في العقليات . وقال بعضهم : لا يعمل بها إلا عند الضرورة ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال . وهذا أقرب أقوالهم إلى القصد فيحتاج في تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تمعية الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال . ولكن نبداً ببيان شبهتهم ؛ فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب ، منها قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ! » وفي المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف . وقال

(١) وفي الهندية : وإعما كان دلاك .

(٢) كذا في العثمانية والهندية : وفي الأصل : لتقرير .

(٣) وفي العثمانية والهندية : الفساد .

تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقال تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالاته أو في اقتضائه أو في نصه ؛ فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم ؛ قال تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه » الآية ، فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب ، وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل ، وعلى أصلنا الذي نقول : إنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » فإن الإضافة بلام التملك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق الرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبةً وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته ؛ فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي ، وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم نستدرك نظائرها بالرأي ، وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النصوص بعملة لا يمتد إلى الفروع باطل ؛ لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدى إلى ذلك . ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « الظالمون » « الفاسقون » والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله ، فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله ، فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحي ، كما قال تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » الآية ، واستدلوا بآثار : فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : « لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، ففاسوا ما لم يكن بما

قد كان فضلوهم وأضلوا ، وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا » وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء الدين ، أعييتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوهم وأضلوا . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : إياكم وأرأيت وأرأيت ! فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت . وقال النبي عليه السلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وإنما أراد به إعمال الرأى للعمل به في الأحكام ؛ فإن إعمال الرأى للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ، ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأى . وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال ابن عباس : للأُم ثلث جميع المال ؛ فإن الله تعالى قال : « فلأُمه الثلث » والفهم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال . وقال زيد : للأُم ثلث ما بقي ؛ لأن في الآية بيان أن للأُم ثلث ما ورثه الأبوان ؛ فإنه قال : « وورثه أبواه فلأُمه الثلث » وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج فللأُم ثلث ذلك . هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأى فيكون مستقيماً .

ومن حيث المقول يستدلون بأنواع من الكلام : أحدها من حيث الدليل وهو أن في القياس شبهة في أصله ؛ لأن الوصف الذي تعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينه^(١) من بين سائر الأوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة ؛ والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة ، ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه ؛ فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله ، وعلى هذا التقرير يكون هذا استدلالاً بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وبقوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد ؛ فإن

(١) وفي العثمانية : فتعيين وصف من .

أصله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعاً ، وإنما تتمكن
الشبهة في طريق الانتقال إلينا ، وقد كان قول رسول الله حجة قبل الانتقال إلينا
بهذا الطريق ؛ فلشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة
موجبة للعلم ، وهو كالتص المؤول ؛ فإن الشبهة تتمكن في تأويلنا ، فلا يخرج النص
من أن يكون حجة موجبة للعلم .

ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال : تعيين وصف في المنصوص
بالرأى لإضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه :
« أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً » وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف في
إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأى يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى عنه :
« خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ » فلا يشك أحد في أن ذلك كان باطلاً ولم يكن
حجة ، فالعمل بالرأى في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة أيضاً .

ونوع آخر من حيث المدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة ما هو طاعة
لله ؛ ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأى ؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية
والانقياد ، وما كان التعبد مبنيًا على قضية الرأى بل طريقه طريق الابتلاء ؛ ألا ترى
أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأى [أصلاً^(١)] كالمقادير والعقوبات والعبادات ،
ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأى وما هذه صفته فإنه لا يمكن معرفته بالرأى فيكون
العمل بالرأى فيه عملاً بالجهالة لا بالعلم ، وكيف يمكن إعمال الرأى فيه والمشروعات
متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها ، والقياس عبارة عن رد الشيء
إلى نظيره ؛ يقال : قس النمل بالنمل : أى احذه به . فكيف يتأتى هذا مع التباين ؟
يوضحه أن العلل التي تعدى الحكم بها من المنصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة
ولأجلها اختلف العلماء في طريق التعدي ، وما يكون بهذه الصفة فإنه يتمذر تعيين
واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص ؛ ولهذا جوزنا العمل بالعلّة
المنصوص عليها ، كما في قوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين
عليكم والطوافات » فأثبتنا هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لأن العلة

(١) زيادة من الهندية .

منصوص عليها ، فأما بالرأى فلا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا فيكون العمل به باطلا . ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لا اختلاف فيها في الأصل ، لأنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحي ، وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله ؛ قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وإنما الاختلاف في الأخبار من جهة الرواة ، والحجة هو الخبر لا الراوى . وما كان الاختلاف فيما بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله فإن ذلك متى ارتفع بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ واجباً . ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ ، فكذلك في الأخبار . وتحت مقررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين : إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة ؛ فإنها قوالب الأحكام . والثاني التبحر في معانى اللسان ؛ فإن معانيه حجة غائرة لا يفضل عمر المراءى عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ، ولا يتفرغ للعمل بالمهوى الذى ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة ، وما يحصل به التجرز عن البدع واجباً أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا. إعمال الرأى في أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة السكبة . أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ، ويليق بحالهم المعجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم ، وهذا في غير أمر القبلة ظاهر وكذلك في أمر القبلة ، فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وذلك من حقوق العباد . وعلى الثانى فلأن الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركاً بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ؛ ألا ترى أن السكبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها ، وبعد البعد منها بإعمال الرأى^(١) يمكن تصييرها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب ، فالمقصود صيانة النفس عما يتلفها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس ، وما هو إلا نظير التوق عن تناول سم الزعاف^(٢) لعله أنه متلف ، والتوق عن الوقوع على السيف

(١) قوله « بإعمال الرأى » أى النظر في دلائلها .

(٢) كذا في الأصول : أى بإضافة السم إلى الزعاف والأظهر أن يكون الزعاف صفة من غير آل . والزعاف : السم الذى يقتل من ساعته .

والسكين لعله أنه ناقض للبنية ، فعرفنا أن أصل ذلك محسوس ، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله . ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق إلى إعمال الرأي ، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقاً آخر وهو دليل العمل به ، فلأجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأي فيه ، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن إعمال الرأي فيه وهو اعتبار الأصل الذي قررنا . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي والتفكير في أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات والكرامات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالمقصود أن يمتنعوا مما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ، أو أن يباشروا ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى يتألوا مثل ذلك ، وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به الرء سبب إبقاء نفسه ، وإتيان الإناء في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل . ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان ، فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ، ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء ؛ فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعملون حكم الشريعة . وعلى هذا يخرج أيضاً ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه ؛ فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد ؛ ألا ترى أن الروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط في حقيقة^(١) ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع ؛ وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام : « إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم » أو كلاماً هذا معناه . وهذا بيان شبه الخصوم في المسألة .

والحجة لجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة والعقول ، وهي كثيرة جداً قد أورد أكثرها المتقدمون من مشايخنا ، ولكننا نذكر من كل نوع طرفاً مما هو أقوى في الاعتماد عليه .

(١) وفي العثمانية : في حقه . وفي الهندية : حقبة .

فمن دلائل الكتاب قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » حكى عن ثعلب قال : الاعتبار في اللغة هو : رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ، ومن ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أى سويته به في التقدير ، وهذا هو حد القياس ، فظهر أنه مأمور به بهذا النص . وقيل الاعتبار : التبيين ومنه قوله تعالى : « إن كنتم للرؤيا تعبرون » : أى تبيينون ، والتبيين الذى يكون مضافاً إلينا هو إعمال الرأى في معنى المنصوص ليتين به الحكم في نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكير فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية . قلنا : هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينزعروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة ، ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره . وبيان ما قلنا في القصص ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولستم في القصص حياة » وهو في العيان ضد الحياة ، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه واستبقائه ؛ أما الحياة في شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر في نفسه أنه متى قتله قتل به أترجر عن قتله فتكون حياة لها ، والحياة في استبقائه أن القاتل عمداً يصير حرباً لأولياء القتيل خوفاً على نفسه منهم ، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه ؛ فإذا استوفى الولي القصص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه ، لأن إحياء الحى في دفع سبب الهلاك عنه ؛ قال تعالى : « ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً » وإذا تبين هذا المعنى فنقول : لا فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر ، وبين حكم هو تحریم أو تحليل في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس ؛ فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضعين يكون تنصيصاً على الأمر به في الموضع الآخر .

فإن قيل : الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه ، وكذلك القتل في كونه علة للقصص ، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوطة

فذلك نحو ما روى أن ماعزاً رضى الله عنه زنا وهو محصن فرجم ، فإنما ثبت هذا الحكم بالزنا بعد الإحصان في حق غير ماعز ، وإنما نكسر هذا في علة مستنبطة بالرأى نحو السكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا في الحنطة بالرأى ؛ إذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف المحل دلالة ولا إشارة . قلنا : نحن لا نثبت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذى ثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الإحصان ؛ فإن ما عزاً إحصانه كان موجوداً قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه ، فعرفنا يقيناً أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح أن يكون علة لذلك ، لأن المأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة ، والإحصان لا يصلح أن يكون علة ؛ لأنها خصال حميدة ، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتم عليه النعمة ، فلا يصلح علة للعقوبة ، ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها ؛ لأن بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة ؛ ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله بضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى : « من يأت منكناً بفاحشة » الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن ، وتتغلظ الجريمة وتتغلظ العقوبة فيصير رجماً بعد أن كان جلداً في حق غير المحصن ، فعرفنا أن الإحصان حال في الزانى يصير الزنا باعتباره موجباً للرجم فكان شرطاً ، وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تعدى الحكم به إلى الفروع ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة » : أى بيعها ، وقوله : « مثل بمثل » تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعاً في حال ما يكون مثلاً بمثل « والفضل ربا » : أى حراماً بسبب الربا ، فيثبت بالنص أن الفضل محرم ، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل ، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح ، وإنما المراد الفضل الخالى عن العوض ؛ لأن البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلاً خالياً عن العوض ، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقيناً بعدد الحبات والحفئات^(١) ، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعاً في الوصف الذى صار به محلاً للبيع وهو المسالية ، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعاً وعرفاً ، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

(١) وفي المئانية والهندية : ولا بالحفئات .

بالكيل لا بالحبات والحففات ، فإنه قال : « كيلاً بكيل » وكذلك في عرف
التجار إنما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل ، وعند الإتلاف يجب
ضمان المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل ؛ فثبت بهذا الطريق أن العلة الموجبة
للحرمة ما يكون مؤثراً في المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالي عن المقابلة
فيكون حراماً ، بمنزلة سائر الأشياء التي لها طول وعرض إذا قوبل واحد
بآخر وبقي فضل في أحد الجانبين يكون خالياً عن المقابلة . ثم المساواة
من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس ، ومن حيث القدر على الوجه الذي
هو معتبر شرعاً وعرفاً. لا يعرف إلا بالكيل ، وهذه المساواة لا يتيقن بها
إلا بعد سقوط قيمة الجودة ، فأسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بمجسها
بالنص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « جيدها وردئها سواء »
وبدليل شرعى وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص ؛ فإنه لو باع قفيز حنطة
جيدة بقفيز حنطة رديئة ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ،
وما يكون مالاً متقوماً يجوز الاعتياض عنه شرعاً إلا أن إسقاط قيمة الجودة
يكون شرطاً لا علة ؛ لأنه لا تأثير لها في إحداث المساواة في المحل ، والحكم
الثابت بالنص وجوب المساواة ، فكان بمنزلة الإحصان لإيجاب الرجم ،
والمساواة التي هي ^(١) الحكم لما كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين
الوصفين هما العلة ، وقد وجد التنصيص عليها في حديث « الربا بمنزلة الزنا »
فإنه منصوص عليه في حديث ما عز ، وهو مؤثر في إيجاب الحكم ، فعرفنا
أنه علة فيه ، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعاً في صفة المالية باعتبار القدر إذا كان
في أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراماً لا يجوز أن يكون
مستحقاً بالبيع ، وإذا جعل مشروطاً في البيع يفسد به البيع ، وهذا فضل ظهر
شرعاً ، ولو ظهر شرطاً بأن باع من آخر عبداً بعبد على أن يسلم إليه مع ذلك ثوباً
قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع فكذلك إذا
ثبت شرعاً ؛ ألا ترى أنه لما ثبت شرعاً استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق
البيع فإذا ثبت ذلك يثبت حق الرد ، بمنزلة ما هو ثابت شرطاً بأن يشتري عبداً على

(١) وفي النهاية والهندية : والمساواة الذي هو .

أنه كاتب فيجده غير كاتب ، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار المأمور به ؛ فإنه تأمل في معنى النصوص لإضافة الحكم إلى الوصف الذي هو مؤثر فيه ، بمنزلة إضافة الهلاك إلى الكفر الذي هو مؤثر فيه ، والرجم إلى الزنا الذي هو مؤثر فيه ؛ وكل عاقل يعرف أن قوام أموره يمثل هذا الرأي ، فالأدنى ما يسخر غيره ممن في الأرض إلا بهذا الرأي ، وما ظهر التفاوت بينهم في الأمور العاجلة إلا بالتفاوت في هذا الرأي ؛ فالنكر له يكون متعنتاً .

ومنها قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي . وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا ، وقيل المراد العلماء وهو الأظهر ؛ فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأي إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوباً لتمدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص ، وهذا لأن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدور فقال : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه ، كما أن العين ترى الحاضر بالنظر إليه ؛ ألا ترى أن الله تعالى قال في بيان حال من ترك التأمل : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » ثم في رؤية العين لا إشكال أنه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « ليس الخبر كالمعاينة » ونحن نعلم أن الضال عن الطريق [المادل^(١)] يكون ضيق الصدر ، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين في صدره بعض الانشراح ، وإنما يتم انشراح صدره إذا عاين أعلام الطريق المادل ، فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ، وتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم ، فالنعم من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعاً

(١) زيادة من الهندية .

لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطئ ، وقد يصيب ؟ قلنا : نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة ، فهو نظير قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » فإن المراد به العلم من حيث الظاهر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر الشروعات بخلاف المجهود المعتاد بين الناس ؟ قلنا : نعم هو بخلاف المجهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها ، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للعاقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المجهود المعتاد عند العقلاء ، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء ، واعتقاد الحقيقة في النصوص فرض حق ، وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما أخبر الله تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : « قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » .

ومنها قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح ، والرجوع إليه عند المنازعة ، وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول . ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ؛ لأنه علق ذلك بالمنازعة ، والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ؛ ولأن المنازعة بين المؤمنين في أحكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة ، فمرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشئ من المنصوص ، وإنما تعرف هذه الماهلة بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه

ثم الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تحفى .

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة ، على ما روى أنه قال لعمر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم : « رأيت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وهذا تعليم المقايسة فإن بالقبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة ، ولا يحصل بيمينه اقتضاء الشهوة ، كما أن بإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وقال للخثعمية : « رأيت لو كان على أهلك دين أكنت تقضينه ؟ » فقالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق » وهذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي . وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا : « رأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال : نعم ، فقال : « الله أحق بالتجاوز » وقال للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » فهذا تعليم للمقايسة بطريق أن النجس لما سال حتى صار ظاهرا ووجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجب تطهير أعضاء الوضوء به . وقال عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف ، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة ، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا أحكام الشرع ، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص ، فمرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه .

ووجه آخر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه بذلك ؛ فإنه قال لماذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمين : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » وقال لأبي موسى رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمين : « اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » وقال لعمر بن العاص رضى الله عنه : « اقض بن هذين » قال : على ماذا أقضى ؟ فقال « على أنك إن اجتهدت فأصبحت

فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » فلو لم يكن اجتهاد
الرأى فيما لا نص فيه مدركا من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحضرته .

ووجه آخر أنه عليه السلام كان يشاور أصحابه في أمور الحرب تارة ،
وفي أحكام الشرع تارة ؛ ألا ترى أنه شاورهم في أمر الأذان والقصة فيه
معروفة ، وشاورهم في مفاداة الأسارى يوم بدر حتى أشار أبو بكر رضي الله
عنه عليه بالفداء وأشار عمر رضي الله عنه بالقتل فاستحسن ما أشار به كل
واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر في ذلك بإبراهيم من الأنبياء حيث قال :
« ومن عصاني فإنك غفور رحيم » وبميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة ،
وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال : « لا تذروا الأرض
من الكافرين دياراً » وبجبريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب ، ثم مال إلى
رأى أبي بكر .

فإن قيل : ففي ذلك نزل قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم » الآية ، ولو كان مستحسنًا لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان
في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : « لمسكم فيما أخذتم » ثم هذا إنما
يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول بإعمال
الرأى والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه
الحادثة ، فقد شاورها رسول الله واجتهد كل واحد منهم رأيه ، ثم أصاب
أحدهما دون الآخر ، وبهذا تبين أن قوله : « وشاورهم في الأمر » ليس
في الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه إعمال الرأى ، وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما يوماً وقد
شاورها في شيء : « قولاً فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » وقد تركهم رسول
الله على المشاورة بعده في أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بعينه مع علمه
أنه لا بد لهم من ذلك ، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر
الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايضة والرأى ؛ فإنه قال : ألا ترضون لأمر

دنيا كم بمن رضى به رسول الله لأمر دينكم . يعنى الإمامة للصلاة ، وانفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع ، وقد انفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ، ولا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن ابن عوف ليصلى بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده ؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقض وهو أنه فى حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلى بالناس بعد ما راجعوه فى ذلك وسموا له غيره ، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ، ولم يوجد ذلك فى حق عبد الرحمن ولا فى حق غيره . ثم عمر جعل الأمر شورى بعده بين ستة نفر ، فاتفقوا بالرأى على أن يحملوا الأمر فى التمين إلى عبد الرحمن بعد ما أخرج نفسه منها فعرض على عليّ أن يعمل برأى أبى بكر وعمر فقال : أعمل بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ، ثم أجتهد رأى ، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضى به فقلده ، وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأى لأنه علم أن الناس قد استحسّنوا سيرة العمرين ؛ فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة ؛ ثم محتاجهم بالرأى فى المسائل لا تخفى على أحد ؛ فإنهم تكلموا فى مسألة الجد مع الإخوة ، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تنبت غصنا ، وقد بينا ذلك فى فروع الفقه . وكذلك اختلفوا فى العول وفى التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه فى عدم التشريك حين قالوا : هب أن أبانا كان حماراً ، حتى رجع عمر إلى التشريك ، فعرفنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى بإجماعهم حجة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضى الله عنه : أى سماء تظلمنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرايت

وأرايت . قلنا : أما القول بالرأى عن أبي بكر رضى الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره ؛ لأنه قال فى السكالة : أقول قولاً برأى ، فإن يك سواباً فمن الله ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان . وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال فى بعضها : إذا قلت فى كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله . ولئن ثبت مارووا فإنما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص ، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به . وأما عمر رضى الله عنه : فالقول عنه بالرأى أشهر من الشمس ، وبه يتبين أن مراده بدم الرأى عند مخالفة النص أو الإعراض عن النص فيما فيه نص والاستغفال بالرأى الذى فيه موافقة هوى النفس ، وإلى ذلك أشار فى قوله : أعيتهم السنة أن يحفظوها^(١) . والقول بالرأى عن على رضى الله عنه مشهور ؛ فإنه قال : اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن . وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : أصل موضوع الشرع ، وبه نقول ؛ فإن أصل أحكام الشرع غير مبنى على الرأى ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء . وقد اشتهر القول بالرأى عن ابن مسعود حيث قال فى المفوضة : أجهد رأى . فعرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التمنت بعدما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه ، وهو نظير قوله عليه السلام : « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » والآثار التى ذكرها محمد فى أول أدب القاضى كلها دليل على أهمهم [كانوا]^(٢) مجمعين على العمل بالرأى ؛ فإنه بدأ بحديث عمر حين كتب إلى أبى موسى : اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك . وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك . الحديث . فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى فى أحكام الشرع .

فأما من طعن فى السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأى فى الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا »

(١) وفى الهندية : أعيتكم السنة أن تحفظوها .

(٢) زيادة من الهندية .

لأن الله تعالى أثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه » الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بأنهم خير الناس فقال : « خير الناس قرني الذين أنا فيهم » والشرعة إنما بلفتنا بقلهم ، فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للإسلام دواؤه السيف إن لم يتب .

ومن قال منهم إن القول بالرأى كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة ؛ لأن الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأى في الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا التلبيس ، ولا ينكر أنه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح ، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الأعرابي مع عثمان : أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى به ثم إبلا مثل إبلة وفصلاناً مثل فصلانه . فرضى بذلك عثمان . وفي قوله ورضى به ، بيان أن هذا كان بطريق الصلح ، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الإلزام ، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى ، والمفتى في زماننا يبين الحكم للمستفتى ولا يدعوه إلى الصلح إلا نادراً ، فكذلك في ذلك الوقت ، وقد كان بعض ذلك بياناً فيما لم يكن فيه خصومة أولاً تجري فيه الخصومة كالمبادات والطلاق والعقاق ، نحو اختلافهم في ألفاظ الكنايات ، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك ؛ فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والتوسط ، منكراً من القول وزوراً .

ومنهم من قال : كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة لهم ، كما كان رسول الله مخصوصاً بأن قوله موجب للعلم قطعاً ؛ ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأى وبالاتفاق ذلك غير جائز لأحد بعدهم ، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . وبيان هذا فيما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضى الله عنه للصلاة ، فجاء رسول الله وهو في الصلاة — الحديث ، إلى أن قال :

فأشار على أبي بكر أن اثبت في مكانك ، ورفع أبو بكر رضى الله عنه يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله ، وكانت سنة الإمامة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم معلوماً بالنص ، ثم تقدم أبو بكر بالرأى ، وقد أمره أن يثبت في مكانه
نصاً ، ثم استأخر بالرأى . ولما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على
ابن أبي المنافق جذب عمر رضى الله عنه رداءه ، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه
من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأى ، ثم نزل القرآن على
موافقة رأيه ، يعنى قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » ولما أراد
على أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب : هذا ما صالح محمد رسول الله
ومسهيلاً بن عمرو على أهل مكة . قال سهيل : لو عرفناك رسولاً ما حاربناك ،
اكتب محمد بن عبد الله ، فأمر رسول الله علياً أن يحجو رسول الله فأبى على
رضى الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فحاه رسول الله بيده وكان هذا
الإباء من عليّ بالرأى في مقابلة النص . وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ
بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام ، حتى جاء معاذ يوماً وقد سبقه رسول الله ببعض
الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى ما فاتته ، فقال له رسول الله : « ما حملك على
ما صنعت ؟ » قال : وجدتك على شئ . فكرهت أن أخالفك عليه . فقال :
« سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها » وكان هذا منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك . وأبو ذر حين بعثه رسول الله مع إبل
الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة إلى أن جاء إلى رسول الله
الحديث إلى أن قال له : « التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء »
وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع النص . وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة
في ليلة باردة فتييم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ؟ فعرفنا أنهم كانوا
مخصوصين بذلك . وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأى فيما لا يعرف بالرأى
من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضى الله عنه فإنه ثبت بأرائنا . ولا وجه
لذلك إلا الحمل على معنى الخصوصية .

والجواب أن نقول : هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم ؛ لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله ، فالسعى لإظهار مخالفة منهم في أمر الله وأمر الرسول يكون طمعاً فيهم ، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له ، وأظهر الناس انقياداً لأمره وتنظيماً لأحكام الشرع ، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأى لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ، ولو جاز ذلك في فتاويهم لجاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع ؛ فتبين أن هذا من جنس الطعن ، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهراً بما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة .

ووجه ذلك بطريق الفقه أن نقول : قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة والإلزام ، ففهموا أن ما اقترن^(١) به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد المحتملين ، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخص بالرخصة ، وهذا أصل في أحكام الشرع . وبيان هذا في حديث الصديق ؛ فإن إشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم له بأن يثبت في مكانه كان محتملاً معنى الإكرام له ومعنى الإلزام ، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخص والإكرام له ، فحمد الله تعالى على ذلك ، ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى : « لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وإليه أشار بقوله : ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان تقدمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله ؛ فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة ، ومراعاة حق الله في أداء الصلاة في الوقت المهود كان عزيمة ، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعله أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه ، فمرفنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتعظيم رسول الله فيما بأمره

(١) وفي الهندية : ففهموا بما اقترن به .

بالرأى . وكذلك فعل عمر رضى الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو العزيمة ؛ لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراماً له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته ، فحذب عمر رداءه تمسكاً بما هو العزيمة ، وتعظيماً لرسول الله لا قصداً منه إلى مخالفته . وكذلك حديث على فإنه أبى أن يححو ذلك تعظيماً لرسول الله وهو العزيمة ، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر به إلا تتميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفرغ قلوبهم ، ولو علم على أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمجاه من ساعته ؛ ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبعثنى فى أمر أفأكون فيه كالسكة المحمة أم الشاهد يرى مالا يرى الغائب ؟ فقال : « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » فهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة فى الدين بمحض من المشركين عزمة فتمسك به ، ثم الرغبة فى الصلح مندوب إليه الإمام^(١) بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين ، وتتمام هذه المنفعة فى أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ، ويظهر المسلمون القوة والشدة فى ذلك ؛ ليعلم العدو أنهم لا يرغبون فى الصلح لضعفهم ، فلاجل هذا فعل على رضى الله عنه ما فعله ، وكأنه تأويل قرله تعالى : « ولا تهنوا ولا تحزنوا » وكذلك حديث معاذ رضى الله عنه ؛ فإن السنة التى كانت فى حق المسبوق من البداية بما فاته ، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر ، فوقف معاذ على ذلك وعرف أن العزيمة متابمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه ، فاشتغل بإحراز ذلك أولاً تمسكاً بالعزيمة لا مخالفة للنص . وكذلك حديث أبى ذر إن صح أنه أدى صلاته فى تلك الحالة بغير طهارة ؛ فإن فى حكم التيمم^(٢) للجنب بعض الاشتباه فى النص باعتبار القراءتين « أو لمستم » « أو لا مستم النساء » فلعله كان عنده أن

(١) وفى الهندية : للإمام . تركذا فى شرح البردوى معزوا إلى السرخسى .

(٢) وفى الثمانية : فى حق التيمم .

المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ، ثم رأى أن بسبب المعجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت ، وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة ، فاشتغل بالأداء تعظيماً لأمر الله وتمسكاً بالعزيمة . وكذلك حديث عمرو بن العاص ؛ فإنه رأى أن فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو لخوفه الهلاك على نفسه ، وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع لدفع الحرج ؛ فمرفنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار معنى يوم مخالفة النص من أحد منهم ، وأنهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به . وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بحمد القذف ، على ما روى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر : يا أمير المؤمنين إذا شرب هذى وإذا هذى افترى ، وحد المفترين في كتاب الله ثمانون جلدة . ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأي ، وقد بينا أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ، ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس فكيف يرى إثبات مجرد^(١) الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك ، فالناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » سواء ، وهم كانوا أحق بهذا الوصف ، وهذا أقوى ما نعتمده من الدليل المعقول في هذه المسألة ؛ فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات النص فما أخبر الله به عن الذين لحقهم الثلاث بسبب كفرهم كما قال تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية ، لنعتبر بذلك ونزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن العوض ، فثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض مشروطاً في البيع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا ؛ يوضحه أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان

(١) وفي العثمانية والهندية : لإثباته بمجرد الدعوى

الثابت بوضع واضح اللغة ، ثم التأمل في ذلك للوقوف^(١) على طريق الاستمارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعاراً في محل آخر بطريقه ، جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم ، فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل النصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام : أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله تعالى : « وزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللغة ، فعرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعنى الذي يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص فيما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص ، والاول باطل ؛ فإن الله تعالى قال : « فلا تقل لها أف » ثم أحد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأنيف دون الشتم والضرب . وكذلك قوله تعالى : « ولا يظلمون فقيراً » وقوله تعالى : « مَنْ إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار » فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص . ثم ذلك المعنى نوعان : جلي ، وخفي ؛ ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : « فاعتبروا » وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولاً ؛ ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً في حق سائر الأشخاص بالنص . والثاني أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص ؛ فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة ، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها ، فإن ما فيه النص يكون أصلاً ممهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة [طلباً أو رواية ، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة]^(٢)

(١) كذا في الهندية وفي الأصل : للوقف .

(٢) ما بين المربعين زيادة من المثنائية .

وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فإما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص ، أو استصحاب الحال كما قالوا ، ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل ، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل ، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه ، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم ، والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين ؛ ألا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة ، يعنى المسافرة للتجارة والحاربة للعدو والغلبة على الأعداء بغالب الرأى ، والاجتهاد فى أمر القبله والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء ، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ، ثم هو حسن فى بعض المواضع واجب فى بعض المواضع . وكذلك تقويم التلغات ، واعتقاد المعروف فى النفقات والمنفعة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأى جائز فكان ذلك عملاً بالحجة ؛ فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة فى الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار إليه إلا فى موضع لا يوجد فيه نص . فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة . وسنقرر هذا فى باب إن شاء الله تعالى . فهذا التقرير يتبين^(١) أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل ، وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وأما استدلالهم بقوله تعالى : « أولم يكفهم ؟ » قلنا نحن نقول بأن ما أنزل من الكتاب كاف ، ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل فى الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصاً فإنه الاعتبار بالمأمور به من قوله تعالى : « فاعتبروا » وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله » وبه يتبين^(١) أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى : « تبياناً لكل شيء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ ؛ وبهذا يتبين^(١) أن العمل بالقياس

لا يكون تقدماً بين يدى الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع ، وهذا لأننا إنما ثبت الحكم فى الفروع بالعلة المؤثرة ، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل يجعل الله إياها مؤثرة ، وإنما إعمال الرأى فى تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأى ، وإنما التقدم بين يدى الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل ، لأنه لا يجد ذلك فى كتاب الله نصاً ، وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بغير حجة ، ثم يكون عاملاً فى الأحكام بلا دليل ، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية . وأما قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فالذكور هو علم منكر فى موضع النفي والنكارة فى موضع النفي نعم ، فاستعمال الرأى يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين ، وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا للجواز ، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين ، والعمل بالرأى فى الحرب جائز ، وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب ، وفى المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شئ من ذلك لا يوجب علم اليقين ، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا تحصيل علم اليقين فى حكم كل حادثة ، والخرج مدفوع ، وفى إثبات الحجر عن إعمال الرأى فى الحوادث التى لا نص فيها من الخرج ما لا يخفى . ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال ؛ لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقيناً ، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ المبتلى به ، ولهذا لا تقبل البينة على النفي فى باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين ؛ فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين . فأما قوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » قلنا ما يظهر عند استعمال الرأى بالوصف المؤثر حق فى حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى ؛ ألا ترى أن المتحرى فى باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التى يستقر عليها الرأى ، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق أصلاً ،

فعرفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى ،
فقد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده وقد يخطئ ؛ ثم التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة ، وإنما الذي في وسعنا طلبه
بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك
في الأحكام ، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين
ما فيه حق العباد ليس بقوى ؛ لأن المطلوب هنا جهة القبة لأداء ما هو محض
حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل
بالرأى فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى
من ذلك بعد انقطاع الأدلة الظاهرة ، وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام ؛
ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد ؛ فإن
قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به إذا
بلغنا ذلك ، وفي البلوغ والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال ،
فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ،
وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعاً ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى
نوع احتمال ، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ؛
ولهذا شرطنا للعمل بالرأى أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة ؛
فتبين أن فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها ؛ فإنه
ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني
النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ، ثم مع
ذلك فيه تعميم المعنى في الفروع وتمظيم ما هو حق الله تعالى ؛ فإن اعتقاد
الحقية في الحكم المنصوص ثابت بالنص ، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى . ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام
النصوص ؛ لأننا إنما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معاني النصوص وإنما
يكون هذا فيما يكون معقول المعنى ، فأما فيما لا يعقل المعنى فيه فنحن
لا نجوز إعمال الرأى لتعمدية الحكم إلى ما لا نص فيه ؛ وسيأتيك
بيان هذا في شرط القياس ، ويتبين بهذا أن مراد رسول الله صلى

الله عليه وسلم بدم الرأي فيما رووا من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس ، أو الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله إبليس ، فأما الرأي الذي يكون المقصود به إظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموماً ؟ ألا ترى أن الله تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله : « يحكم به ذوا عدل منكم » فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحد منهم على من استعماله ، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الصلال ، هذا شيء لا يظنه إلا ضال ، والله أعلم^(١) .

فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال رضى الله عنه : وذلك معنى القياس لمة ، فالصورة بلا معنى يكون فاسداً من الدعوى ؛ ثم شرطه فإن وجود الشيء على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه ؛ ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه ؛ ثم حكمه فإن الشيء إنما يخرج من حد العبث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيداً ، وذلك إنما يكون بحكمه ؛ ثم بالدفع بعد ذلك فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع . فأما الأول فهو معرفة القياس لغة ، فنقول : للقياس تفسير هو المراد بصيغته ، ومعنى هو المراد بدلالته ، بمنزله فعل الضرب فإن له تفسيراً هو المعلوم بصورته وهو إيقاع الخشبة على جسم ، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الإيلاء . فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير ، يقال : قس النعل بالنعل : أى قدره به ، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالسبار ليعرف مقدار غوره ، وبهذا يتبين أن معناه لغة في الأحكام : رد الشيء إلى نظيره ليسكون مثلاً له في الحكم الذى وقعت الحاجة إلى إثباته ؛ ولهذا يسمى ما يجرى بين المناظرين مقايسة ، لأن كل واحد منهما يسمى ليجمع جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً بينهما ؛ يقال : قايسته مقايسة وقياساً ، ويسمى ذلك نظراً أيضاً إذ^(٢) لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويسمى ذلك اجتهداً مجازاً أيضاً لأن يبذل المجهود يحصل هذا المقصود .

(١) وفي العثمانية والهندية : والله التوفيق . (٢) وفي العثمانية : لأنه

وأما المعنى الذى هو المراد بدلالته ، وهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع ، ومفصل من مفاصله ، وإنما يتبين هنا ببسط الكلام فنقول : إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار ، وجعل ذلك موضوعاً على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبيئات ، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود فى الدعوى ، ومعنى النصوص [شهادته ، بمنزلة^(١)] شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حراً عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذى هو بمنزلة الشهادة ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مؤثراً فيه على ما نبين الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ، فالقصد تعدية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضى عليه وهو عقد القلب ليرتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالقضى عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضى فى الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه المعانى يتمكن الشهود عليه من الدفع كما فى الدعوى الشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع ، وربما يخالفنا فى بعض هذا الشافعى وغيره من العلماء أيضاً .

فصل فى تعليل الأصول

قال فريق من العلماء : الأصول غير معلولة فى الأصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولاً فى كل أصل . وقال فريق آخر : هى معلولة إلا بدليل مانع ، والأشبه بمذهب الشافعى رحمه الله ثبوتها معلولة فى الأصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل فى كل أصل من دليل مميز ، والذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولاً فى الحال ، وإنما يتبين هذا فى مسألة

(١) زيادة من الهندية وفيها : النص مكان النصوص .

الذهب والفضة ؛ فإن استدلال من يستدل من أصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولاً بأن الأصول في الأصل معلولة لا يكون^(١) صحيحاً حتى يثبت بالدليل أن النص الذي فيهما معلول في الحال .

وحجة الفريق الأول أن الحكم في النصوص قبل التمايل ثابت بصيغة النص وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثامناً بالوصف الذي هو المعنى في النصوص ، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، ولا يجوز المدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل ، بل أولى ؛ فالجواز أحد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من النصوص ليس من نوع اللسان في شيء ؛ يوضحه أن المعاني تتعارض في النصوص وباعتبار المعارضة لا يتمين وصف منها بل كل وصف يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ، ولا بد من ترجيح بعض الأوصاف عند الاشتغال بالتعليل ، والترجيح بمد المعارضة لا يكون إلا بالدليل ؛ على أنا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ، ومن يقول لغيره أعتق عبدي هذا لم يكن له أن يصير إلى التعليل في هذا الأمر ، فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز المصير إلى التعليل حتى يقوم الدليل .

وحجة الفريق الثاني أن الدليل الذي دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلاً على جواز التعليل في كل أصل ؛ فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو صالح لأن يكون علة للحكم موجود في كل نص ، فيكون جواز التعليل أصلاً في كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلاً في كل وصف ، فيكون التعليل به أصلاً ما لم يظهر المانع ، بمنزلة العمل بالأخبار ؛ فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند إمكان العمل بالكل ، فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع ، وليس هذا نظير خطاب العباد في معاملاتهم ، فإن ذلك مما لا نشغل فيه

(١) كذا في العثمانية والمهندية . وفي الأصل : لا تكون صحيحة .

بطلب المعنى ؛ لجواز أن يكون خالياً عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع ؛ ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصاً لا يصار إلى التعمدية ؛ فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يمدى الحكم بهذا التعليل إلى غيره ، وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصاً يثبت حكم التعمدية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطواقين عليكم والطواقيت » ودعواهم أن في التعليل تغيير الحكم كلام باطل ؛ فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ، وإنما التعليل لتعمدية الحكم إلى محل آخل لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط ؛ فعرفنا أن أثر التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمانينة القلب ، وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان . وقولهم إن في كل وصف احتمالاً ، قلنا : لا كذلك بل الأصل في النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا ، فبعد هذا في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة [وما ثبت حجة بالدليل فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة^(١)] وإنما يثبت ذلك بالدليل السانع .

وأما الشافعي فإنه يقول : قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ؛ فإن الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص ، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله ، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ؛ ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعمدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به ؛ فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل في مخالفة الإجماع . ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعمدية ، وتارة يكون لإثبات التعمدية ، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعمدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعمدية ، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص .

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية والعثمانية .

وأما علماءنا فقد شرطوا الدليل المميز ، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما تذكره في بابه [إن شاء الله ^(١)] وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معلولاً في الحال ؛ لأن النصوص نوعان : معلول ، وغير معلول ؛ والمصير إلى التعليل في كل نص ، بعد زوال هذا الاحتمال ، وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولاً في الحال . وإنما نظيره مجهول الحال إذا شهد ؛ فإنه ما لم تثبت حريته بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الإلزام ، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ، ولكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام ، فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال ، فالتمس بثبوت الدليل الموجب لكون هذا النص معلولاً لا يجوز المصير إلى تعليله لتعديده الحكم إلى الفروع ، ففيه معنى الإلزام ، وهو نظير استصحاب الحال ، فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه .

فإن قيل : أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أفعاله جائز ما لم يقم الدليل المانع ، وقد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال ، ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام مقتدى به ، ما بعث إلا يأخذ الناس بهديه وهداه ، فيكون الاقتداء به هو الأصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصاً ببعض الأشياء ، ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص ، فكذلك الاقتداء به في أفعاله . فأما هنا فاحتمال كون النص غير معلول ثابت في كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً ، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان ، فكذلك تعليل الأصول ^(٢) ؛ يوضحه أن هناك

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : الأصل .

قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقاً ، وهو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص ، وذلك إنما يعلم بالرأى فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول ؛ لأننا قد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء ، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر ، وبعد ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لا بد من قيام الدليل في النصوص على أنه معلول للحال . وبيان هذا في الذهب والفضة ؛ فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعملة الوزن . وأنكر الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول . وفيه نوعان من الدليل : أحدهما قوله عليه السلام : « يد بيد » ففيه إيجاب التمين وهو متمد إلى الفروع لأنه لا بد من تمين أحد البدلين في كل عقد ؛ فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا ، كما قال عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة » ثم وجوب التمين في البديل الآخر هنا لاشتراط المساواة ، فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام « مثل بمثل » وعند اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدأ بيد » وهذا حكم متمد إلى الفروع ؛ فإن الشافعي يشترط التقايض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص ، ونحن لا نجوز بيع قفيز من حنطة بعيها بقفيز من شعير بفير عينه غير مقبوض في المجلس وإن كان موصوفاً وحل التفاضل بينهما ؛ لأن بترك التمين في المجلس ينعدم المساواة في اليد باليد ، وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التمين ، فعرفنا أنه معلول ، والتعليل بالتمنية يمنع التمعية ، فباعتبار كونه معلولاً يكون مقيماً إلى الفروع ، فالوصف الذي يمنع التمعية لا يقدر فيه ولا يخرج من أن يكون شاهداً ، بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فإنه لا يكون طمناً في شهادته لأنه لا يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية ، والشهادة تبتي على ذلك ، بخلاف صفة الرق فإن الطمن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حرите بالحجة ؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبتي على

ذلك . ومثال هذا أيضاً ما قاله الشافعى فى تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولاً ، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول ، وهو قوله عليه السلام : « حرمت الخمر لعينها » و « السكر من كل شراب » وإثبات الحرمة وصفة النجاسة فى بعض الأثرية المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت فى الخمر ؛ ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ، ولا يكون التقدير فى النجاسة فيه كالتقدير فى الخمر ، وإنما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط ، فلا يتبين به كون النص معلولاً .

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقول النبي عليه السلام لبريرة : « ملكت بضعك فاختارى » وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام فى السمن الذى وقعت فيه فأرة : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقى ، وإن مائماً فأريقوه » فإن فى هذا إشارة إلى أنه معلول بعلّة مجاورة النجاسة إياه . وكذلك خبر الربا من هذا النوع كما بينا ؛ وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام فى دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة » . وقد يكون على^(١) اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولاً ؛ فعند وجود شيء من هذه الأدلة فى النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول .

فصل فى ذكر شرط القياس

وإنما قدمنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل وجود^(٢) الشرط ؛ ألا ترى أن من أراد النكاح فلا بد له من أن يبدأ بإحضار الشهود ، ومن أراد الصلاة لم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر المودة . وهذه الشروط خمسة : أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ، والثانى أن لا يكون معدولاً به عن القياس ، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه حتى يتمدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

(١) وفى الثمانية والهندية : فى اتفاق .

(٢) وفى الثمانية والهندية : قبل شرطها .

فيه ، والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، والخامس أن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص .

أما الأول : فلأن التعليل لتعمدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلاً في معارضة النص لدفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل .

وأما الثاني : فلأن التعليل يكون مقايضة والحكم المدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع والقياس يبنى هذا الحكم ، ولا يتحقق الإثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم .

وأما الثالث : فلأن المقايضة إنما تكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلان فلا تصور له في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لا تتحقق المائلة بينهما ، فإذا لم يتعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئاً واحداً لا تتحقق فيه المقايضة ، وإذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين ، ومحل الانفعال شرط كل فعل وقول كحل هو حي فإنه شرط ليكون صدمه ضرباً وقطعه قتلاً ؛ واشتراط كونه حكماً شرعياً ؛ لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً ، وبمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ؛ فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس .

وأما الرابع : فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التفسير كما لا مدخل له في الإبطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بياناً^(١) مغيراً لحكم النص أو بطلاناً له ، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص .

وأما الخامس : فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر

(١) وفي الهندية : قياساً .

القياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في معارضة بإبطال لفظه . وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه .

فأما مثال الأول وهو أن العدد معتبه في الشهادات المطلقة بالنص ، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحججة لإثبات الحق ، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضى الله عنه بقبول شهادته وحده ، فكان ذلك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجوز تعليله أصلاً حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته . وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الأربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل . وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح [بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل . وقال الشافعي : قد ظهرت خصوصيته بالنكاح ^(١)] بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » فلم يجوز التعليل فيه لتعمدية الحكم إلى نكاح غيره . ولكننا نقول : المراد بالنص الوجوب للتخصيص ملك البضع نكاحاً بغير مهر ؛ فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضى مصدراً ، ثم قوله تعالى : « خالصة لك » نعت ذلك المصدر : أى إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة ، بدليل قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » : أى من الابتغاء بالمال المقدر ، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج ، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لأحد بعده فيتأدى هو بكون الغير شريكاً له في فرائضها من حيث الزمان ، وعليه دل قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » ألا ترى أن معنى الكرامة بالاختصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بإلزامه إياه وذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من المئانية والهندية .

لا يتحقق في اللفظ ، فقد كان أفصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج .

ومن هذه الجملة اشتراط الأجل في السلم ؛ فإنه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا ، وهو قوله عليه السلام : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا باقتياس على البيع بعة أنه نوع بيع ؛ لأن الأصل في جواز البيع اشتراط قيام المعقود عليه في ملك العاقد والقدرة على التسليم ، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ؛ ثم ترك هذا الأصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم » وهذا لأن المسلم فيه غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد ، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس العقد ؛ لأن العقد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا العقد لتحصيل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجىء أوانه ، فحوز الشرع هذا العقد مع عدم المعقود عليه في ملكه رخصة لحاجته ، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا ، فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنص كما بينا . وكذلك قلنا : المنافع لا تضمن بالإتلاف والغصب ؛ لأن وجوب الضمان يستدعي المالية والتقوم في التلف وذلك لا يسبق الإحراز ولا تصور للإحراز^(١) في المنافع ، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثبت^(٢) بالنص فلم يكن قابلا للتعليل . وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الأعيان في موجب العقد الفاسد ، والصحيح حكم خاص فيها ؛ لأنه لا مماثلة بين المنافع وبين الأعيان باعتبار الأصل ، فالعين جوهر يقوم به العرض ، والمنفعة عرض يقوم بالجوهر ،

(١) وفي الهدية : ولا يتصور الإحراز .

(٢) وفي المثانية والهدية : ثابت .

والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت ؛ ففرغنا أن ثبوت المساواة بينهما فى مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص^(١) فلا يقبل التعليل . وكذلك إزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود ؛ لأن الوجود لا يبقى إلى وقت التسليم وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلاً للعقد ، فلا يجوز تعدي هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذى يتصور العقد عليه بعد الوجود ، وهو نظير حل الميتة عند الخمسة ؛ فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدي ذلك الحكم إلى محل آخر .

ومثال الفصل الثانى ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى جواز التوضى بنبيذ التمر ؛ فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم [إلى سائر الأنبذة ، وجوب الطهارة بالقهقهة فى الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم^(٢)] إلى صلاة الجنابة وسجدة التلاوة ؛ لأن النص ورد فى صلاة مطلقة وهى ما تشتمل على جميع أركان الصلاة . وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ؛ فإنه معدول به عن القياس بالنص ؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، ففرغنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يجز تعدي الحكم فيه إلى الخطىء والمكره والنائم يصب فى حلقه بطريق التعليل .

فإن قيل : قد عديتم حكم النص إلى الجماع ، وقد ورد فى الأكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل . قلنا : لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع فى حكم الصوم ، وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً فيكون الحكم الثابت [بالنص^(٣)]

(١) وهو قوله « على أن تأجرنى » الآية . وقوله عليه السلام « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » هامش المأثنية .
(٢) زيادة من المأثنية .
(٣) زيادة من الهندية .

في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص أيضاً لا بالمقايضة ؛ لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعى سوى اختلاف الاسم ؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم ؛ لأنه جناية على محل الفعل من بضع أو طعام ؛ وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس . وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة ، وكان الحكم في كل واحد منهما ثابتاً بالنص لا بالقياس ؛ لأن النص ورد عند استدامة العذر . وعلى هذا قلنا : من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأى وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبنى على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس ، وإنما ورد النص في التيمم والاعراف ثم جعل ذلك وروداً في سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقيق المغايرة فيما بينهما .

فإن قيل : فكذلك نقول في السكر والخايط ، فالساواة بينهما وبين الناسى ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجناية على الصوم . قلنا : نعم ولكن هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القصد معتبر في تفويت ركن الصوم ، وإذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى إن من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه ، فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم ، وكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به ، فإن من أغشى قبل غروب الشمس وبقي كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون ضائعاً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم ، ثم لا مساواة أيضاً بين الخايط والسكر وبين الناسى فيما يرجع إلى عدم القصد فإن الخايط إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة ، وإنما ابتلى بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه . وأما الناسى فانعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلاً وذلك بنسيان لا صنع له فيه ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « إن الله أطعمك وسقاك » ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للمباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره

قائماً حكماً ، فأما في المكروه والذائم سبب العذر جاء من جهة العباد ، والحق في أداء الصوم لله فلم يكن هذا في [معنى ^(١)] سبب كان ممن له الحق ؛ ألا ترى أن المريض يسلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ ، والمقيد يصلي قاعداً ثم تلزمه الإعادة إذا رفع القيد عنه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذي شج في صلاته لا يبنى بعد الوضوء ، والذي ابتلى بقر أو رعاف يبنى على صلاته بعد الوضوء ؛ لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز التعليل فيه ، وما يبنى على صنع العباد ليس نظير مالا صنع للعباد من كل وجه .

ومن هذه الجملة قلنا : حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً حكماً معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز تعليله لتعمدية الحكم إلى العامد ولا مساواة بينهما ، فالناسي معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعامد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة . ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ، فالمتحسن قد يكون معدولاً به عن القياس ، وقد يكون ثابتاً بنوع من القياس إلا أنه قياس حقي على ما نبينه في بابيه إن شاء الله تعالى . ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي يكون ثابتاً بالنص فيه معنى معقول إلا أنه يعارض ذلك المعنى ممان آخر تخالفه ، فالجواب فيه كذلك ، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك ؛ فإن الأصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به تعلل بمنزلة الحديث ، وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ، ولكن به لا يخرج من أن تكون رواية الواحد معتبرة ، فعرفنا أنه متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليعتمد الحكم به إلى فرع وإن عارض ذلك المعنى ممان آخر في الأصل ؛ فإنه ليس من شرط التعليل للتمدية اعتبار جميع معاني الأصل .

وأما الفصل الثالث : فهو أعظم هذه الوجوه فقها ، وأنها نعماً ، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول .

فمنها : أن الكلام متى كان في معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعى . وبيان هذا في اليمين الغموس ؛ فإن علماءنا قالوا إنها لا تنمقد موجبة للكفارة ؛ لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال في الحكم بالتعميل بقوله يمين بالله مقصودة باطلاً من الكلام ؛ لأن الكلام في إثبات الاسم حقيقة ، فمئدنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعى كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر ، فعرّفنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلاً لليمين لخلوه عن فائدة^(١) ، وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك^(٢) قال أبو حنيفة في اللوطة إنها لا توجب الحد ؛ لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعميل نص الزنا لتعمدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللوطة يكون فاسداً ؛ لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية . وكذلك سائر الأشربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعميل نص الخمر لتعمدية الحكم أو لإثبات المساواة فاسد ؛ لأن الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الأشربة .

فإن قيل : اعتبار المعنى لإثبات المساواة في الاسم لغة لا شرعاً ، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الساء دون النسل ، ولهذا سموه سفاحاً وسموا النكاح إحصاناً ، واللوطة مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه . وكذلك الخمر اسم ليمين تحصل مخامرة العقل

(١) وفي الثمانية والهندية : فائدته .

(٢) وفي الثمانية والهندية : وكذلك .

بشربه ولهذا لا يسمى المصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل ، وهذه الأثرية مساوية للخمر في هذا المعنى . قلنا هذا فاسد ؛ لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقصود بها تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف في المسمى ، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه^(١) فكذلك أسماء الأفعال كالزنا واللواط وأسماء الأعيان كالخمر ، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول : أنا أبين المعنى في كل اسم لغة أنه لماذا وضع ذلك الاسم لغة لما يسمى به . ف قيل له : لماذا يسمى الجرجير جرجيراً ؟ فقال : لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض ، أى يتحرك . ف قيل له : فلحيتك تتحرك أيضاً ولا تسمى جرجيراً ! ف قيل له : لماذا سميت القارورة قارورة ؟ قال : لأنه يستقر فيها السائغ . ف قيل له : فجوفك أيضاً يستقر فيه السائغ ولا يسمى قارورة ! . ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا في الأسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون .

فإن قيل : الأحكام الشرعية إنما تنبئ على الأسامي الثابتة شرعاً وذلك نوع من الأسامي لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للأركان المألومة ، واسم المنافق لبعض الأشخاص ، وما أشبه ذلك . قلنا : الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ، ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه واحد من أهل اللغة ، بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته ، فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأى فإنما يعرفه القاييس ، فهذا يتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أى وجه كان ؛ وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق ، فالكلام في إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية

(١) وفي الهندية : وما أشبه ذلك .

بين النباش والسارق في فعل السرقة ، وهذا لأن الأسماء نوعان : حقيقة ، ومجاز .
 فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة ، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف
 على استعارة أهل اللغة ، ونحن نعلم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير
 طريق التمعية في أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي
 هو لتمعية حكم الشرع . وعلى هذا قلنا : الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
 ألفاظ الطلاق للمتنق يكون باطلاً ، وإنما نشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق
 الاستعارة عند أهل اللغة . وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ
 التملك للنكاح يكون اشتغالياً بما لا معنى له . وكذلك في إثبات استعارة لفظ
 النسب للمتنق . وكذلك الاشتغال بالقياس في تصحيح إرادة العدد من لفظ
 الطلاق . والاشتغال بالقياس لإثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما
 بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطبيقه والآخر بنصف تطبيقه فإنما يكون
 من نوع هذا [فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه
 عند أهل اللغة ^(١)] فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالياً بما لا يفيد .
 وكذلك الإطعام في الكفارات فإن اشتراط التملك فيه بالقياس على الكسوة
 باطل ؛ لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي
 في معرفة معنى الاسم لغة ، وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة وهو فعل
 متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طاعماً ، وذلك بالتمكين من
 طعام ، بمنزلة الإيكال ، ثم يجوز التملك فيه بدلالة النص ^(٢) ، فأما الكسوة
 فهو عبارة عن اللبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين اللبوس
 لا يصير كفارة إلا بالتملك من المسكين ؛ فأما الإلباس فهو تمكين من
 الانتفاع باللبوس .

ومن هذه الجملة : الاختلاف في شرط التمعية ، والمذهب عندنا أن تعليل
 النص بما لا يتعدى لا يجوز أصلاً . وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه
 لا يكون مقايضة ، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) أي لأنه لما جاز الإطعام جاز التملك بالطريق الأول لأنه أنفع في حق الفقير . هامش العثمانية

بالمثنية وإن كانت لا تتمدى ، فنحن لا نجوز ذلك . والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تمديد حكم الأصل إلى الفروع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه ؛ وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تتمدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الأصل ، وتارة لا تتمدى فيبقى الحكم في الأصل ثابتاً به ويكون ذلك تعليلاً مستقماً ، بمنزلة النص الذى هو عام مع النص الذى هو خاص . احتج وقال^(١) لأن التعليل بالرأى حجة لإثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج ، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أيما وجدت يثبت الحكم بها ، فكذلك التعليل بالرأى إلا أن سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا ، والتعليل بالرأى إنما يحصل بصنعنا ، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافاً إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتمد ، وهذا لأن الشرط في الوصف الذى يعمل الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف ، وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذى يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذى يتمدى إلى محل آخر ، وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجز عن التعليل به إلا بما نزع ، فكونه غير متمد لا يصلح أن يكون مانعاً إنما المانع ما يخرج من أن يكون حجة ، وانعدام وصف التمدى فيه لا يخرج من أن يكون حجة كالنص .

والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا ؛ وهو أن الحجج الشرعية لا بد أن تكون موجبة علماً أو عملاً ، والتعليل بالرأى لا يوجب العلم بالاتفاق ، فعرفنا أنه موجب للعمل وأنه باعتباره يصير حجة ؛ والوجب للعمل ما يكون متمدياً إلى الفروع ؛ لأن وجوب العمل بالعلة إنما يظهر في الفرع ؛ فأما الأصل فقد كان موجباً للعمل في المحل الذى تناوله قبل التعليل ، فإذا خلا عن التعليل^(٢) لم يكن موجباً شيئاً فلا يكون حجة شرعاً .

(١) وفي المثنائية والمثدية : احتج فقال إن التعليل .

(٢) وفي المثنيتين : عن التمديد .

فإن قيل : وجوب العمل في الأصل بعد أن التعليل يصير مضافاً إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافاً إلى العلة . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون منيراً حكم الأصل ، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلاً حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافاً إلى النص قبل التعليل بقى مضافاً إليه بعد التعليل ؛ وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ، فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافاً إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله . واعتباره^(١) الأصل بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافاً إلى العلة في نهاية الفساد ؛ لأن الفرع يعتبر بالأصل ؛ فأما الأصل لا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال .

فإن قيل مع هذا : التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الأصل بذلك الحكم . قلنا : وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ، ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة ؛ لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعدية من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ؛ فهذا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الأصل أيضاً . وكيف يقال هذا وبالإجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه في بابه إن شاء الله تعالى ؛ وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجباً تخصيص الأصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها .

ومن هذه الجملة : تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص ؛ فإن ذلك لا يجوز عندنا ؛ نص عليه محمد في السير الكبير ، وقال : النص الوارد في هدى التمة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدى الإحصار ؛ لأن ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأى على المنصوص ولا يقاس المنصوص

(١) في العثمانية : واعتبار الشافعي .

على المنصوص . والشافعي يجوز هذا التعليل لإثبات زيادة . حكم النص الآخر بالتعليل ، ولهذا قال : يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر ؛ لأن وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتاً عنه يكون بيانا ، والكلام وإن كان ظاهراً فهو يحتمل زيادة البيان ، ولكنه لا يحتمل من الحكم ما هو خلاف موجب ، والتعليل ليحصل به زيادة البيان ؛ فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى إلى ما فيه نص آخر لإثبات الزيادة فيه ؛ ولكننا نقول : الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص إما أن يكون موافقاً للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفاً له ، وعند الموافقة لا يفيد هذا التعليل شيئاً ؛ لأن الحكم في ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافاً إلى العلة كما لا يصير الحكم في النص المعلوم مضافاً إلى العلة بعد التعليل كما قررنا ؛ وإن كان مخالفاً له فهو باطل ؛ لأن التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق ؛ وإن كان زائداً فيه فهو مغير أيضاً بحكم ذلك النص ؛ لأن جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما أوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل ، فعرفنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيراً لحكم النص ، وتبين بهذا أن الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ ، فكما لا يجوز إثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأى فكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه .

ثم بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع ؛ منها أنا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة بالطعم ؛ لأن الحكم في المنصوص كلها إثبات حرمة متناهية بالتساوي ، وصفة الطعم توجب تعدية الحكم إلى محال تكون الحرمة فيها مطابقة غير متناهية ، وهي المطاعم التي لا تدخل تحت المعيار ، فعرفنا أن هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه ؛ إذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة ؛ ألا ترى أن الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطبيقات الثلاث ؛ ولهذا قلنا :

إن النقود لا تتمين في العقود بالتمين ، بخلاف ما يقوله الشافعي إنها متمينة في الملك وتمينها في العقد مفيد فتمين بالتمين كالسلف . وهذا لأن هذا التعليل لا يوجب تعديّة حكم الأصل بعينه ؛ فحكم البيع في السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها في نفسها ؛ ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد ، وحكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد ؛ ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ، ويجوز العقد بدون تعينه لأعلى اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ؛ فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ، ولا يجب جبر النقص المتمكن فيه عند عدم التمين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم ، ففرقنا أن الحكم الأصلي في الثمن ما بينا ، وفي التمين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً ، وأى التغيير أبلغ من هذا . فتبين بهذا أنه ليس في هذا التعليل تعديّة حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع ؛ ولهذا قلنا إن ظاهر الذي باطل ؛ لأن حكم الظهار في حق المسلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة ، فتعليل هذا الأصل بما يوجب تعديّة الحكم إلى الذي يكون باطلاً ؛ لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية ؛ فإن الذي ليس من أهل الكفارة مطلقاً .

وبيان قولنا : إلى فرع : هو نظيره في فصول ؛ منها ما بينا أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالعذر ليعمدى الحكم به إلى الخاطئ والمسكره ؛ لأن الفرع ليس بنظير للأصل ، فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم ؛ لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ، وعذر المسكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تعديّة الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير له . وكذلك قلنا : شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكيمية ليعمدى الحكم به إلى الوضوء ؛ فإن الفرع ليس بنظير للأصل في كونه طهارة ؛ لأن التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث يبين بخلاف الطهارة بالماء ؛ ولهذا أمثلة كثيرة .

فإن قيل : فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب في رمضان على طريق
تعديّة حكم النص الوارد في الجماع إليه مع أن الأكل والشرب ليس بنظير
للجماع لما في الجماع من الجنابة على محل الفعل ؛ ولهذا يتعلق به الحد
رجماً في غير الملك وذلك لا يوجد في الأكل والشرب ؛ وأثبتتم حرمة المصاهرة
بإلزام بطريق تعديّة الحكم من الوطء الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلأن
الأصل حلال ثبت به النسب والزنا حرام لا يثبت به النسب ؛ وكذلك أثبتتم
الملك الذي هو حكم البيع بالنصب وهو ليس بنظير له ، فالبيع مشروع
والنصب عدولن محض وهو ضد المشروع . قلنا : أما في مسألة الكفارة
فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأى ، فكيف^(١) يقال هذا ! ومن
أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصاً في كفارة الفطر فإنها
تنزع إلى العقوبات كالحد ، ولكن إنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد
بلفظ الفطر ، وهو قوله عليه السلام : « من أفطر في رمضان فعليه ما على
المظاهر » ثم قد بينا أنهما نظيران في حكم الصوم فإن ركن الصوم هو
الكف عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجنابة على الصوم
بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجنابة على المحل ، وفي الجنابة
على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر [المفوت]^(٢) لركن
الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب . وما هذا إلا نظير
إيجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف ؛ فإن القصاص يجب بالقتل العمد
والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعديّة الحكم من
محل إلى محل ، إنما التعديّة فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة
والبهيمة . وعندنا هذا التعليل باطل ؛ لأن جماع الميتة والبهيمة ليس بنظير
جماع الأهل في تفويت ركن الصوم ؛ فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه
الطباع السليمة لقصد قضاء الشهوة ، وذلك يختص بمحل مشتهى وفرج
الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تمليلاً لتعديّة الحكم إلى ما ليس

(٢) زيادة من المصححين .

(١) وفي الثمانية : كيف .

بنظير الأصل فكان باطلاً . فأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي يتخلق من المائين إذا اجتمعا في الرحم ؛ لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بني آدم ، ثم تتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد كان من مائهما ، فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد ، فيصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته ، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ، ثم يقام ماهو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هدم الحرمة وذلك بوطء يختص بمحل الحرت ، ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى ، ولا أثر لحرمة الوطء في منع هذا المعنى الذي لأجله أقيم هذا السبب مقام ماهو الأصل في إثبات الحرمة ، إلا أن إقامة السبب مقام ماهو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس بنظيره في معنى الاحتياط ، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ماهو الأصل حقيقة في إثبات النسب ، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والعمات على أن يجعل أخواتها كآخواته في حقه ؛ لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأى ، وإنما يثبت بالنص ، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعمات فتعدية الحرمة إليهما تكون تغييراً لحكم النص وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل . وعلى هذا فصل الغصب ؛ فإننا لا نوجب الملك به حكماً للغصب ، كما نوجبه بالبيع ، وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب ، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع ، وكون الأصل مشروعاً يقتضى أن يكون شرطه مشروعاً .

وبيان قولنا : ولا نص فيه : في فصول ؛ منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة في القتل العمد بالقياس على القتل الخطأ ؛ لأنه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حدة . ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضاً . ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً . ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة ،

لما فيه من تعليل الأصل لتمدية الحكم إلى ما فيه نص آخر . ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل ؛ لأن فيه تعليل الأصل لتمدية الحكم به إلى محل فيه نص آخر ، وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقييد ، وبعد ما ثبتت الرقبة مطلقا في كفارة اليمين والظهار فإثبات التقييد فيه بالإيمان يكون تغييراً ، كما أن إثبات صفة الإطلاق في التقييد يكون تغييراً ؛ فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تغييراً لا يجوز الصير إليه بالرأى ، فكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقا بالنص .

وبيان الفصل الرابع ، وهو ما قلنا : إن الشرط أن يبق حكم النص بعد التعليل في الأصل على ما كان قبله ، فلأنه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيراً حكم النص في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيراً حكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبق الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل يكون باطلاً ، لكونه مغيراً لحكم الأصل ؛ ولهذا لم نجوز التعليل في قبول شهادة الحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلة أنه محدود في كبيرة ؛ لأن بعد هذا التعليل لا يبق حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله .

فإن قيل : هذا التعليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمماً لحدّه ، وبعد التعليل يتغير هذا الحكم ؛ فإن الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا في التغريب : إن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب في زنا البكر يكون حداً كاملاً ، وإذا ضم إليه التغريب يكون بعض الحد . وكذلك تعليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطل ؛ لأنه تغيير للحكم بالنص^(١) ؛ فإن مدة المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لإقامة

(١) وفي الهندية : في النص .

الجلد^(١) وإسقاط الشهادة ، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا ؛ لأن حكم النص لا يبق بعد التعليل على ما كان قبله . وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على المحدود في القذف أو على العبد والصبي باطل ؛ لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبق التوقف ، فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبق على ما كان قبله . وكذلك قلنا : الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج ؛ لأن الحكم الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهي شهادات مؤكدة بالإيمان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما ، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً ، وذلك أيضاً لا يقتضى زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج ، فإثبات حكم الفرقة بقذف الزوج عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل لأنه لا يبق حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله ، فقبله المذكور جميع الحكم ، وبمده يكون بعض الحكم ، إلا أن بعد ما فرغا من اللعان بتحقيق فوات الإمساك بالمعروف ما دام مصرين على ذلك ، واستحقاق الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف يثبت موقوفاً على قضاء القاضي به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام . وكذلك^(٢) قلنا : إذا كذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها ؛ لأن الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبداً وبعد الإكذاب لا يكون متلاعنا ، بدليل أنه يقام عليه حد القذف ، فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد ، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبق ملاعنا ؛ ولهذا لو أ كذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا يلاعنها ؛ فإذا خرج من أن يكون ملاعنا يكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء القاضي بالفرقة لم يفرق بينهما ، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها ؛ لأننا لو بقينا^(٣) الحرمة بأقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص

(١) وفي الثمانية : لإقامة الحد .

(٢) وفي الهندية : ولقلنا .

(٣) كذا في الأصول والظاهر أن الصواب أبقينا ، والله أعلم .

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين ، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين .

فإن قيل : فقد فعلتم ما أنكرتموه في فصول ؛ منها أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل ، ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في النصوص على ما كان قبله . وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقاً للفقير بالنص ، ثم بالتعليل بالمالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في النصوص على ما كان قبله ، وجوزتم هذا التعليل لإبطال حق المستحق مع أنه لا يجوز استعمال القياس في إبطال حق المستحق عن الصورة أو المعنى كما في سائر حقوق العباد . وقد ثبت بالنص حق الأصناف في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التملك ، ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في النصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد . وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين ، ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في النصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام . وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة ، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير . وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلاً للمين والأثر هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء .

قلنا : أما الأول فهو دعوى من غير تأمل ، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البرَّ بالبرِّ إلا سواء بسواء » والأصل في الاستثناء من النفي أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، وعلى هذا بنى علماءنا مسائل : في الجامع : إذا قال إن كان في هذه الدار إلا رجل فعبده حر ، فإذا في الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحث ، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حث . ولو كان قال إلا حماراً فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحث ، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يبحث ، وإن كان قال إلا ثوب فأى شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالإمساك في الدور يبحث ؛ فعرفنا أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوى في الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون ، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوى وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير ، وإلا فيما يكون مقدرأً شرعاً ، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحباً للتعليل لا أن يكون ثابتاً بالتعليل .

وأما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق لأنه تبين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعاً ، بل الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين ، وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ، ومعنى العبادة فيها أن المؤدى يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهراً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الوعد ، ومعلوم أن حاجات العباد تختلف ، فالأمر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الإذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له ، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجواز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه ، فإنه يكون ذلك إذناً له في الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ، فعرفنا أن ذلك كان ثابتاً بالنص ولكنه كان مجامعاً للتعليل ، ثم التعليل بحكم شرعى لا بحق مستحق لأحد ؛ فإن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه ، وثبت^(١) بهذا النص كونه محلاً صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحيته المحل وعدم صلاحيته حكم شرعى كالنحر لا يكون محلاً صالحاً للبيع والمحل يكون محلاً صالحاً له ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ؛ لأن باعتبار كونه مطهراً يصير من جملة الأوساخ ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « يامعشر

(١) وفي الهندية : فيثبت .

بنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي^(١) الناس ، وغوضكم منها خمس الخمس » فتبين أنه بمنزلة الماء المستعمل ؛ ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرايين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها ، وفي شريعتنا لا يحل شيء منها للفقير ويحل للفقير لحاجته ، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة ، فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير ، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتمدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل في القياس الشرعي ؛ وبهذا يتبين أن اللام في قوله : « للفقراء » لام العاقبة ، أى تصير لهم باعتبار العاقبة ، ولكن بعد تمام أداء الصدقات يجعل المال لله بابتداء التسليم إلى الفقراء^(٢) ، أو يكون المراد بيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً هو ، لا بمنزلة الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقاً للكعبة ، ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فكذلك الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل . وحكم الإطعام كذلك ، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم ، وهذا الحكم باق في المنصوص بعد التعليل كما قبله ، ولكن ثبت بدلالة النص للتخصيص على صفة المسكينة في المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة ، وعلم يقيناً تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام كما يثبت بالصرف إلى عشرة مساكين .

وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة ، وسكن الواجب التعظيم باللسان ؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه ، وصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء ، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم . ثم التعظيم

(١) وفي العثمانية والهندية : غسالة الناس .

(٢) وفي العثمانية : إلى الفقير .

باللسان يكون بالثناء والذكر ، فكان ذكر الله^(١) على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان ، ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير ، بل التكبير آلة صالحة لذلك ، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل .

وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملاً لها عند لبسه ؛ ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل ، ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله ، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لإزالة النجاسة لاستعماله ، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مائع ينمصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء في المحل ، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقة النجاسة إلى أن يزایل الثوب بالعصر حكم شرعى ثبت بالنص ، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل . ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ؛ لأن عمل الماء في إزالة عين عن المحل الذي يلاقيه ، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة ، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء ؛ فإن أعضاء طاهرة ، وإنما فيها مانع حكى من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدي إلى محل آخر . ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة ؛ لأن الذي لا يقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء ، فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات ، فلم أن هذه الحدود وإنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف .

وأما بيان القسم الخامس ففيما قاله علماؤنا : إنه لا يجوز قياس السباع سوى

(١) وفي الهندية : فيكون من ذكر الله .

الحبس المؤذيات على الحبس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمحرم وفي الحرم ؛ لأن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم » وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص ، بخلاف حكم الربا فإن النبي عليه السلام لم يقل الربا في ستة أشياء ، ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص .

ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم . فإن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « والفضل ربا » : أي الفضل حرام يفسد به العقد لأنه ربا ، والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا ؛ لأنه يقول بعملة الطعم فساد البيع في هذه الأموال أصل إلى أن يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي ، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص .

ومن ذلك تعليله رد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف ؛ فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى : « أبداً » فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد ، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بمرض أن ينعدم بالتوبة ، فكان هذا تعليلاً باطلاً لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص .

ومن جملة مالا يكون استعمال القياس فيه طريقاً لمعرفة الحكم ، النذر بصوم يوم النحر ، وأداء الظهر يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة ، وفساد العقد لسبب الربا ؛ فإن الكلام في هذه الفصول في موجب النهي وأن عمله نأى قدر يكون ، والنهي أحد أقسام الكلام كالأمر ، فيكون طريق معرفته موجبة عند الإطلاق التأمل في معاني كلام أهل اللسان دون القياس الشرعي .

ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه في حكم ملك العين أو في حكم ملك المنفعة ، فإنه لا مدخل للقياس الشرعي فيه ؛ لأن بعد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطء على ما كان قبل النكاح ، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكماً ثابتاً بخلاف القياس ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضرورى ظهر شرعاً لتحقيق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ؛ ولأن التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الأصل فى الحكم الذى يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح من سائر أنواع الملك ؛ لأن سائر أنواع الملك يثبت فى محل مخلوق ليكون يملوكا للآدمى ، وهذا الملك فى الأصل يثبت على حرة هى مخلوقة لتكون مالكة ، وأى مباينة فوق المالكية والمملوكية ، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الأملاك ثبت أنه لا يمكن المصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته .

ومن ذلك الكلام فى موجب الألفاظ حتى يصير فى الرهن أنه يد الاستيفاء حقاً للرهن ، بمنزلة اليد التى تثبت فى المحل بحقيقة الاستيفاء ، أم حق البيع فى الدين ، ثم اليد شرط لتتمة السبب كما فى الهبة اليد شرط لتتمة السبب ، والحكم ثبوت الملك فى المحل بطريق العلة ، فهذا مما لا يمكن إثباته [فى القياس ^(١)] بالقياس الشرعى ؛ لأن أحكام العقود مختلفة شرعاً ووضماً ، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيراً للبعض ، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيراً للأصل ، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لأجله وضع هذا العقد وشرع ؛ فنقول : إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكداً للوجوب ؛ ألا ترى أنه يختص بالمال الذى هو محل للاستيفاء فأما محل الوجوب فالذمة ؛ وإذا كان وثيقة لجانب الاستيفاء علم أن موجهه من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ، ثم بالرهن لا يثبت ملك العين . فعرفنا أن موجهه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فإنها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا اختصت بالذمة ، ثم كان موجهها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة ؛ لأن الثابت بالحقيقة ملك أصل الدين فى ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالأداء ، فالثابت بالوثيقة التى هى لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

حتى يملك مطابقة الكفيل بالدين مع بقاء أصله في ذمة المدين .
ومن ذلك الكلام في المعتدة بعد البينونة أنه هل يقع عليها الطلاق ؟ فإن
تعليل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية
العدة تعليل باطل ؛ لأن الخلاف في أن العدة التي هي حق من حقوق النكاح
هل تكون بمنزلة أصل النكاح في بقائها محلاً لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا ؟
وفي منقضية [العدة^(١)] لا عدة ، ففي أى وجه^(٢) يستقيم هذا التعليل ليثبت به
هذا الحكم للخصم ؟ وكذلك هذا التعليل في نكاح الأخت في عدة الأخت
بعد البينونة من الخصم باطل ؛ لأن الكلام في أن العدة التي هي حق النكاح
هل تقوم مقام النكاح في بقاء المنع الثابت بسبب النكاح أم لا ؟ وفي منقضية
العدة لا عدة ، وهذا لأن النافي ينكر أن يكون الحكم مشروعاً وما ليس
بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعى .

ومن هذا النوع تعليله في إسلام الروى في الروى ؛ لأن العقد جمع بدلين
لا يجرى فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة المهرى مع الروى ؛ لأن الكلام في أن
الجنس هل هو علة لتحريم النساء ، وفي المهرى مع الروى لا جنس ، وبهذا
تبين أن حجة المدعى المثبت غير حجة المنكر النافى .

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطليقة بآئنة أن الرجعة
تنقطع بهذا اللفظ أم لا ؟ فإن تعليل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون
تعليلًا باطلاً ؛ لأن الكلام في أن صفة البينونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح
كأصل الطلاق أم لا ؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكاً له ، ونحن نقول إن ذلك
مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لأنه غير مملوك له بل لأنه ساكت عن
هذه الصفة ؛ فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء ، فإنما طريق معرفة
هذا الحكم التأمل في موضوع هذا الملك وفيما صار له^(٣) أصل الطلاق مملوكاً له ،
فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك اوصف عملاً .
وعند عدم التصريح به لا يثبت لأن سببه لم يوجد ، كما لا يثبت أصل الطلاق
إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائماً مقامه .

(١) ما بين المربعين زياده من الهندية . (٢) وفي الغمانية والهندية : في أى وجه .

(٣) وفي الهندية : صار به .

ومن هذا النوع تعليل الخصم في عقد الإجارة أنها توجب ملك البدل في الحال بالقياس على عقد البيع ، فإن شرط صحة القياس أن يكون الأصل والفرع نظيرين ، وفي باب البيع ما هو المقود عليه قائم مملوك في الحال ، وفي الإجارة ما هو المقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد ، فلم أنهما متغايران ، وإذا لم يكن أحدهما نظيراً للآخر في الحكم الذي وقع التعليل لأجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعي .

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي في حديث كفاة الفطر : « كلها أنت وعيالك » فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الأعرابي فيتطرق به [إلى (١)] القول بانتساح (٢) حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا ؛ لأن النبي عليه السلام خص الأعرابي بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعياله وكان ذلك بطريق الإكرام له ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل ، والله تعالى أعلم .

فصل في الركن

ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل (٣) عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلي باعتبار صفة الثمنية في الأصل ، وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعلّة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين ، فإنهما خلقا جوهرى الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال ، وقد يكون عارضاً أو اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة : « إنه دم عرق انفجر » والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص

(١) زيادة من الثمانية والمهنية .

(٢) كان في الأصل إلى انتساح وفيما سواه من النسختين بانتساح .

(٣) وفي الثمانية : يشتمل التعليل عليها اسم النص .

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله عليه السلام للخنثية : « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته » الحديث ، فإن الدين عبارة عن الوجوب في الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم ، وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون منى ، وقد يكون عدداً . فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى ، والمثنى نحو علة [حرمة^(١)] التفاضل ؛ فإنه القدر مع الجنس ، والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل لا للكرامة ولا بلوى في سؤره ، وإنما يكون العدد من الأوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض ، فإن كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالأوصاف كلها ، وقد يكون ذلك الوصف في النص ، وقد يكون في غيره . أما ما يكون في النص فقير مشكل ؛ فإنه إنما يعمل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة . وأما ما يكون في غيره فنحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ؛ فإن هذه الرخصة مملولة بإعدام العاقد وذلك ليس في النص ، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع الفرر ، وهو مملول بمجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع في نفسه على وجه يفضي إلى المنازعة وهذا ليس في النص ؛ قال عليه السلام : « لا تنكح الأمة على الحرة » ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءاً منه وهو الولد مع غنيته عنه وهذا ليس في النص ، ولكن ذكر البيع يقتضي بائناً ، وذكر السلم يقتضي عاقداً ، وذكر النكاح يقتضي ناكحاً ، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالنصوص . وكذلك عللنا نحن نهى رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعلة رد الضيافة التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرايين وذلك ليس في النص . وكل نهى جاء لالمنى في عين المنهى عنه فهو من هذا النوع .

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماءنا في بيع المدير [إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالاً^(١)] بحكم على حكم ، وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة في^(٢) الحكم قد ثبت بالدليل أنه علة الحكم شرعاً .

ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ؛ لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في النصوص والحكم في النصوص ثابت بالنص لا بالعلة ؛ ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف النصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها ؛ فإن الخطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شئ جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف . وانفقوا أنه لا يتخير الممثل حتى يجعل أى هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ؛ لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل .

ثم اختلف العلماء في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم . قال أهل الطرد هو : الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول . وتفسير الاطراد عند بعضهم : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف . وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ، وأن يكون النصوص عليه قائماً في الحالين ولا حكم له . وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدمًا . فأما قيام الحكم في النصوص [عليه في الحالين^(٣)] ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا أن يكون مصححاً له . وقال جمهور الفقهاء : انعدام الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وزاد هنا في العثمانية والهندية عبارة بعد قوله : كون الوصف حجة وهي هذه الأثر فيعني به أن يكون مؤثراً في الحكم الممثل ومتى ظهر لشيء مما ذكرنا التأثير في الحكم .

(٣) زيادة من الفسخين .

فساد العلة ، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون ممثلا بمنزلة الشاهد ؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحا للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلا للشهادة فيه ، ثم يكون ممثلا بظهور عدالته عند التعديل ، ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ حتى تصير شهادته موجبة العمل بها . ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة ، وممناها أن تكون موافقة الدليل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة غير نائية عن طريقهم في التعليل ؛ لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بيّناهم عرف أحكام الشرع . ثم الخلاف وراء ذلك في العدالة فقال علماؤنا : عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم الممثل فهي علة عادلة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير ، ولكن إنما يجب العمل بها إذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملاءمة ، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته ، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كالمستور لا يجب العمل بشهادته ، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضي بشهادة المستور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالة الوصف بكونه مخيلا ، أى موقعا في القلب خيال الصحة للعلة^(١) ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط . وقال بعضهم : بل العدالة بالعرض على الأصول ، فإذا لم يمارضه أصل من الأصول لا ناقضا ولا ممارضا حينئذ يصير ممثلا وأدنى ما يكفي لذلك أصلا ، بمنزلة عدالة الشاهد ؛ فإن معرفة ذلك بعرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده اثنان ، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان مخيلا قبل العرض على الأصول ، وعلى قول الفريق الأول يجوز العمل به لأنه صار ممثلا بكونه مخيلا . ثم العرض على الأصول احتياط ، والنقض جرح ، والمعارضة دفع .

(١) وفي النسختين : للحكم .

أما أهل الطرد اجتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس ، فإنها لا تخص
علة دون علة ؛ فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به إلا ما قام
عليه دليل ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح
لأن يكون علة ؛ وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج
العلل العقلية ، وأمارة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده ، وكما يجوز
إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل
اسم النص أمارة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم
النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ؛
فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء ففي اشتراط كون المعنى معقولاً
فيما هو أمارة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً .

والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ، ولكنهم قالوا : العلة
ما يتغير به حكم الحال على ما بينه في موضعه ، ووجود الحكم مع وجود^(١)
الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تتعين جهة كونه مغيراً
إلا بانعدام الحكم عند عدمه ، فيه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً . ثم الحكم
الثابت بالعلة إذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة ، كالحكم
الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعها ، واشتراط قيام المنصوص
عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علة لا بصورة
النص ، وذلك نحو آية الوضوء ، ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة
الموجبة للطهارة الحدث ؛ فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة دائم في الحالين ولا حكم له ، وقوله
عليه السلام : « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » فيه تنصيص
على الغضب ، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، وقال عليه السلام : « الحنطة
بالحنطة مثلاً بمثل » ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل ؛

(١) وفي الهنذية : عند وجود .

لأن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا ، والنصوص عليه وهو « الخنطة بالخنطة » قائم في الحالين ولا حكم له ..

وجواب أهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر ؛ فإن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ؛ فإنه لو كان كذلك لتحجير العمل وارتفع معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلاً ، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص توصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلبه حين أمرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف ليقف عليه ، وما هذا إلا نظير النصوص المثبتة لعفة الشهادة لهذه الأمة ؛ فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الأوصاف واختصاص الأداء بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ ، وهذا لأن أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ، ثم التعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به الفقهاء ، فعرّفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول في الوصف الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه . وقوله علل الشرع أمارات . قلنا : هي أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجمل الشرع إياها موجبة العمل بها ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها ، وطريق ذلك التعمين بالنص أو الاستنباط بالرأى ، وقد انعدم التعمين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأى إذا لم يكن الحكم معقول المعنى ؛ لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون مالا يحس ، وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى ؛ لأن النص موجب بنفسه ، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعمين بالنص هناك ، فكونه غير معقول المعنى لا يمجزنا عن العمل به ، فأما التعليل ببعض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأى ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعى ، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأى فيه .

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وعدمًا يدور مع الشرط وجوداً وعدمًا ؛ فإن من قال لبعده إن دخلت الدار فأنت حر فالتحق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجوداً وعدمًا ، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق .

فإن قيل : الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا ، فأما الشرط عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً . قلنا : فأين ذهب قولك إن علل الشرع أمارات ، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أمانة للحكم بأن علق الحكم بها ، وأى فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعليق الثابت شرعاً ، ثم هناك دوران الحكم بمجردده لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ، ثم هب كان الأصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاختلال لا تثبت العلة . فأما اشتراط قيام النصوص عليه في الحالين^(١)

ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا أن شرط صحة التعليق هو أن يبقى الحكم في النصوص عليه بعد التعليق على ما كان قبله ، فإذا جعل التعليق على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته ؛ فأما من شرط ذلك مستنداً بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلى به لقلة تأمله ؛ لأن المقصود بالتعليق تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليق ؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعدية بعد^(٢) التعليق في أى شيء يكون . فأما آية الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لأداء الصلاة الطهارة عن الحدث ، فكان تقدير الآية : إذا قمم إلى الصلاة وأتمم محدثون ، ولكن سقط ذكر الحدث للإيجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان في إسقاط بعض الألفاظ إيجازاً إذا كان في الباقي

(١) يعنى قيام النص في الحالين ولا حكم له مستنداً بما ذكرنا « لا يقضى القاضى وهو غضبان

وجنسه — هاشم العثمانية .

(٢) وفي العثمانية : بالتعليق .

دليل عليه ، ففي المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » . « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله تعالى عند ذكر البذل : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وقد علم أن البذل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل ، فظهر أنا إنما جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأى . وكذلك قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » إنما عرفنا أن المراد النهى عن القضاء عند شغل القلب بالخافة الغلط بدليل الإجماع لا بطريق الاستنباط بالرأى ، والإجماع حجة سوى الرأى ، فإن التعليل بالرأى يكون بعد الإجماع بالاتفاق ، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأى إلا بعد النص وإلا لإثبات^(١) الحكم فيما لا نص فيه . وبيان هذا في حديث معاذ حين قال له : « كيف تقضى » وحديث نص الربا هكذا ؛ فإن المساواة في الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأى وهو قوله عليه السلام في بعض الروايات مكان قوله « مثل بمثل » « كيل بكيل » أو بالإجماع ، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله « مثل بمثل » إلا المائلة في الكيل ، وكذلك [في^(٢)] قوله : « إلا سواء بسواء » اتفاق أن المراد المساواة في الكيل ، فعرفنا أن من قال في هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وعدماً والنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه . ثم الدليل على أن انعدام^(٣) الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط^(٤) ؛ ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالعدم الذى هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

(١) أى ما جعل التعليل لإثبات الحكم فيما لا نص فيه — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) أى انعدام الحكم عند عدم الشرط لا يدل على كون الشرط حلة — هامش العثمانية .

(٤) وهو قوله إن الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط — هامش الأصل . قلت :

وقد أدخل في المتن سهواً من الناسخ وهو تعليق فأخرجناه إلى الهامش .

يكون دليل صحة العلة . والدليل على أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على أن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً في محل بعلم ، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداء بتلك العلة ، وبهذا يتبين أنه لا بد من القول بأنه لا ينعدم الحكم إلا بانعدام جميع العلل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها ، فمرفناً أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها ، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدماً كالتفق عليه ؛ فإن القائسين اتفقوا أن علة الربا أحد أوصاف الأصل ، وادعى كل واحد منهم أن الصحيح ما ذهب إليه ، ومعلوم أن كل قائل يمكنه أن يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً . وكذلك لو قال إن العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ؛ فإن أحداً لا يقول بتكفير مستحل سائر الأثربة مع وجود الشدة والمرارة . ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً ؛ فإن المصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التحلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة إلا أن يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص العلل الشرعية على ما نيينه إن شاء الله تعالى ، فيفسد به أيضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة ؛ لأن ذلك حجة شرعية ثابتة بطريق الرأي .

فإن قيل : مثل هذا يلزم القائلين بأن دليل صحة العلة الأثر ؛ فإن الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدماً عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح . قلنا : نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة ؛ وإنما نجعل كونه مؤثراً في الأصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر في جميع الأصول ؛ فأما دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً يكون اتفاقاً .

فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعي : بأن الأثر الذي هو دليل صحة

الملة أن يكون مخيلاً^(١) حجّتهم أن هذا الأثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ، بمنزلة التحرى في باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة ؛ فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلى به من أنه جهة الكعبة ، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت بن معبد رضى الله عنه : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك ، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فعرفنا أن العدالة تحصل بصفة الإخالة ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز ، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فإن العمل بشهادته جائز له ، والعرض على الزكين بعد ذلك نوع احتياط ، فإن لم يعجل ورجع إلى الزكين فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم ما لم يكن معلوماً له ؛ قال : وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة ؛ لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهى وهو أمين فيما أوّمن من حقوق الشرع ويتوهم منه أداء الأمانة فيكون عدلاً به والخيانة فلا يكون عدلاً معه ، وإذا لم يكن أداء الأمانة منه معلوم القاضى لا يصير عدلاً عنده ما لم يعرض حاله على الزكين . فأما الوصف الذى هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توهم الخيانة ؛ فلهذا كان العرض على الأصول هنا احتياطاً ؛ فإن سلم عما يتناقضه ويمارضه بكونه مطرداً فى الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة ، وإن ورد عليه نقض فذلك النقض جرح ، بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض الزكين فإن ذلك يكون جرحاً فى عدالته إلا أنى يتبين له أنه لم يكن عدلاً ، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل .

وأما الفريق الثانى فإنهم قالوا : كونه مخيلاً أمر باطن لا يمكن إثباته

(١) أى مثبتاً للظن — هامش العثمانية .

على الخصم ، وما لم تثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به ، وأثبتنا صفة العدالة فيه بما أثبتنا صفة الصلاحية وهو الملازمة ؛ فإن ذلك يكون بالعرض على الملل المتقولة عن السلف ، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا ، وبعد صفة الصلاحية يحتمل أن لا يكون حجة ، لأن الملل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الأصول ، حتى إذا كان مطرداً سالماً عن النقوض والمعارضات فيثبت عدالته من قبل أن الأصول شهادة^(١) لله على أحكامه كما كان الرسول في حال حياته ، فيكون العرض على الأصول وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسكوته عن الرد ، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بمد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فعرّفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين . والفرق الثاني الذي قالوا ليس بقوى ؛ فإن بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقي احتمال الكذب في أدائه ، وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جعله علة للحكم أم لا ، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يتبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم ؛ لأن المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية ؛ قال الله تعالى : « ولو كان من عقد غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فإذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء الاحتمال في الأصل لأن لا يكون حجة كان أولى ، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والأدنى فيه اثنان ، فالطريق هنا العرض على الأصول وأدنى ذلك أصلاً ؛ إذ لا نهاية للأعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين ، وبهذا التقرير يتبين أن العرض على جميع الأصول ليس بشرط عنده كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه ؛ فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل ،

(١) وفي المأينة والهندية : شهداء لله .

لأنه وإن استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر [هو ^(١)] معارض أو ناقض لما يدعيه ، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ، ومثل هذا لا يصلح حجة للإلزام الخصم على ما نبينه في بابه ؛ قالوا : والذي يحقق ما ذكرنا أن المعجزة التي أوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات ، كما قال تعالى : « قل لأن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا مثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يبين أن طريق إثبات الحجة لما لا نحس هذا . وأما علماؤنا إنهم يقولون : حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يماين ، وطريق ذلك أثره الذي ظهر في موضع من المواضع ؛ ألا ترى أن الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا ، وهو أن ينظر إلى أثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعتقد فيه الحرمة ، فإذا ظهر أثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالأثر ، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه . وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنعتها بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه ، كما نبينه في موضعه . وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك ، فإنه يستدل عليه بأثره حساً ، والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالأثر أيضاً ، فبين أن ما به يصير الوصف حجة بعد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الأصول ، فأما الإحالة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد ، والظن لا ينفى من الحق شيئاً . وأحسن المبارات فيه أن يجعل بمنزلة الإهام وهو لا يصلح للإلزام على الغير ، على ما نبينه ، ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير ، كالتحري الذي استشهد به ؛ فإن ما يؤدي إليه تحري الواحد لا يكون حجة على أصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة ، وكلامنا فيما يكون حجة

(١) زيادة من الهندية .

لإلزام الغير العمل به ، ثم كل خصم يتمكن من أن يقول يخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذى دعاه ، بل للحكم الذى هو المقصود ، وصفة التعارض لا يجوز أن يكون لازماً فى الحجج الشرعية كصفة المناقضة . وكذلك الاطراد لا يستقيم أن يحمل دليل كونه حجة ؛ لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف فى الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين فى الحوادث عند القاضى ، أو تكرار الأداء منه فى حادثة واحدة وذلك لا يكون موجباً عدالته .

قوله بأن الأصول مُرَكُون كالرسول ، قلنا : لا كذلك ، بل كل أصل شاهد ، فالأصول كجماعة الشهود أو عدد الرواة للخبر ، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث ، فالأثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر ، والاطراد فى الأصول بمنزلة كثرة الرواة ، فكيف يستقيم أن يحمل الأصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله ، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد ؟ وما قالوا : إن المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو غلط ، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر ؛ فإن القرآن بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون إنه من جنس كلام البشر كما أخبر الله تعالى عنهم « قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » فطولبوا بالإتيان بمثله ليظهر به تعنتهم فإنهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى القتال وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم .

فإن قيل : فى اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم . قلنا : لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حساً كأثر المشى على الأرض ، وأثر الجراحة على البدن ، وأثر الإسهال فى الدواء المسهل ، وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد ، فإنه يعلم بأثر دينه فى المنع كما بينا ، وهذا الأثر الذى ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ؛ فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق

للملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء ، رضوان الله عليهم أجمعين .

فن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ؛ لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلاً بالنص ، وهو قوله تعالى : « فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالاً له بعله مؤثرة . وكذلك قوله عليه السلام : « إنها دم عرق انفجر » فإنه استدلال بعله مؤثرة في نقض الطهارة ، وهو أن الدم في نفسه نجس ، وبالانفجار يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه ، ووجوب التطهير لا يكون إلا بدم وجود ما يعدم الطهارة .

فإن قيل : هذا ليس بتعليل منه لا لتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان أنه ليس بدم الحيض . قلنا : قد قال أولاً ليست بالحيضة ، وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من أن يحمل قوله « ولكنها دم عرق انفجر » على فائدة جديدة وليس ذلك إلا ببيان علة للحدث الموجب للطهارة . وقل عليه السلام لعمر رضى الله عنه في القُبلة : « أرأيت لو تَمَضَّضت بماء ثم مججت أكان يضرك ؟ » فهذا إشارة إلى علة مؤثرة ، أى الفطر ضد الصوم ، وإما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين ، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر ، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالإيلاج أو الإنزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة . وكذلك قوله للخنزمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق ، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك . وقال في حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرأيت لو تَمَضَّضت بماء أكنت شاربه ؟ » ففيه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لسكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالى الأمور ، فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم يكون على وجه التعظيم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الأمور . وكذلك الصحابة حين اختلفوا فى الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعليل لإظهار صفة القرب بالوادى الذى تنشعب منه الأنهار والشجرة التى ينبت منها الأغصان ، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر فى العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس ؛ وابن عباس علل فى ذلك بقوله : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يحسب ابن الابن ابناً ولا يحسب أب الأب أباً . فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر فى القرب . وقال عمر لعبادة ابن الصامت حين قال : ما أرى النار تحل شيئاً فى الطلاء أليس يكون خمرأ ثم يكون خلا فتشربه ، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغيير بالطباع . وعلل محمد فى كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً أن اليمين لا يبق ؛ لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن اليمين لا تنعقد إلا فى الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ، والإضافة إلى الملك لم توجد هنا ، فعرفنا أنها انعقدت على التطليقات المملوكة ، وقد أوقع كلها والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد ، فعرفنا أنه لم يبق شيء من الجزء واليمين شرط وجزاء ، فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شيء من الجزء . وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمّن لشريكه شيئاً ؛ لأن شريكه رضى بالذى وقع به انعتق بعينه ، يعنى ملك القريب الذى هو متمم لعله المتق ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ وإن ضمان العتق^(١) إنما يجب بالإفساد أو الإلتلاف للملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة إلى الجبران ؛ لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضى به كما لو أذن له نصاً أن يعتقه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبيّاً مالاً فاستهلكه

(١) وفى النسختين : ضمان العين .

لا ضمان عليه ؛ لأنه سلطه على ما فعل ، أى حين مكنه من المال ، فقد سلطه على إتلافه حساً ، والتسليط يخرج فعل الساط من أن يكون جنائية في حق السلط ، ثم بقوله : احفظ ، جعل التسليط مقصوراً على الحفظ بطريق العقد ، وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلاً وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق . وعلل الشافعي في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة ، وقال : الزنا فعل رجعت عليه والنكاح أمر حمدت عليه ، فهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر ، أى ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيحوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم . وقال : النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ؛ لأن النكاح ليس بمال . وهذا تعليل بوصف مؤثر ، يعنى أن المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال ، وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هى حجة ضرورة فما يكون مبتذلاً تجرى المساهلة فيه وتكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة ، فأما ما يكون مصوناً عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضاً فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ، فعرفنا أن طريق تعليل السلف هو الإشارة إلى الوصف المؤثر ، فعلى هذا النمط يكون أكثر ما عللنا به في الخلافات .

منها أن علماءنا قالوا في أنه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لإكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكرراره [كالمسح بالخف والتيمم . وقال الشافعي : هو ركن أصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار ^(١)] كالغسل في المغسولات ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن في لفظ المسح ما يدل على التخفيف ؛ فإن المسح يكون أيسر من الغسل لا محالة ، وتنادى الفرض في هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضاً ، وكون الاستيعاب فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تخفيف آخر ، والاكتفاء بالمرة الواحدة لإقامة الفرض والسنة من باب التخفيف ، ففي قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه ، ثم المقصود بالسنة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الإكمال ، وفي المسموح لما لم يكن الاستيعاب شرطاً فبالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الإكمال ، فعرفنا أنه يصير به مؤدياً الفريضة والسنة ، وفي المغسولات لما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرّة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة ، وليس في قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق ، وفي قولنا مسح إشارة إليه ، فكان المؤثر ما قلنا .

وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية إنه يتأدى لأنه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لأنه صوم فرض ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن المقصود بالنية في الأصل التمييز ولا يراد بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها ، وإذا كان المشروع في هذا الزمان عيناً ليس معه غيره ، يصاب بمطلق الاسم فارتفعت الحاجة إلى الجهة للتمييز ، وليس في صفة الفرضية ما ينفي هذا التعمين حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز . وقلنا في الصرورة إذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض ؛ لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها^(١) كالصلاة ، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة بمباشرة أركانها لا بوقتها ، فصحة أداء هذه الأركان في الوقت فرضاً لا ينفي صحة أدائها نفلاً ، وإذا بقي الأداء بصفة النفلية مشروعاً من هذا الوجه فتعنيته جهة النفل بالنية صادف محله ، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر . وعللنا في الثيب الصغيرة أن الأب زوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها لأنها بالغة ، والخصم قال في الثيب الصغيرة لا زوجها أبوها من غير رضاها لأنها ثيب ، وفي البكر البالغة زوجها من غير رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن ثبوت ولاية الاستبداد بالمقدد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار محزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة ، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبكارة . وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثبابة والبكارة ،

(١) وفي النسختين : بأسبابها .

يعنى الولاية فى المال والولاية على الذكر ، فعرفنا أنا سلكنا طريق السلف ، فى الاستدلال بالوصف [المؤثر^(١)] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل ؛ فإن المقايضة تقدير الشئ بالشئ ، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل لا يكون قياساً . قلنا : قد قال بعض مشايخنا : هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقايضة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعلّة مستنبطة بالرأى ، بمنزلة ما قاله الخصم إن تعليل النص بعلّة تتعدى إلى الفرع يكون مقايضة وبعلّة لا تتعدى لا يكون مقايضة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن نقول : هو قياس على كل حال ؛ فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ، وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره . فما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى إيداع الصبي لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح نصبي طعاماً فتناوله لم يضمن ؛ لأنه بالإباحة سلطه على تناوله ، وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه . ومما يذكر فيه الأصل ما قال علماءنا فى طول الحرة إنه لا يمنع نكاح الأمة ؛ لأن كل نكاح يصح من العبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر ، فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل ؛ لأنه ذلك الحل بعينه ولكن فى هذا المعنى بعض الغموض فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل . وكذلك علمنا فى جواز نكاح الأمة الكتابية للمسلم قلنا كل امرأة يجوز لمسلم نكاحها إذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها إذا كانت كتابية كالحرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن تأثير الرق فى تنصيف الحل ، وما يبتنى على الحل الذى فى جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف فى عدد ؛ فإن المرأة لا تحل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف فى الأحوال ، وهو

أن الأمة من المحلات منفردة عن الحرية ، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرية فلا يتزوجها على حرية ويتزوجها إذا لم يكن تحتها حرية ، ثم النصف الباقي في جانب الأمة هو الثابت في حق الحرية ، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرية مسلمة كانت أو كتيابية عرفنا أنه يتزوج الأمة مسلمة كانت أو كتيابية ، ولكن في هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الأصل عند التعليل ، فعرّفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الأحكام الشرعية .

فصل الحكم

حكم العلة التي نسميها قياساً أو علة ثابتة بالرأى تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا . وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها ، فأما التعدية بها جاز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحاً . وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما : أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه ، عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح . والثاني التعدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافاً له . ثم حجته في هذه المسألة اعتبار الملل الشرعية بالعلل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له ، فالوجوب في الملل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بهادون التعدية ، وإنما نعى بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ . واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا ؛ ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سبباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر ، فكذلك الملل الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتمد . والجواب ما هو حجتنا . أن نقول : ما ينافعنا فيه من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ : « فإن لم تجده في الكتاب والسنة ؟ »

قال : أجتهد رأيي . وما يكون عاملاً بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه ، فعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص ، وإذا لم يجوز أن يكون عاملاً على وجه المعارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن يحمل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص ؛ يوضحه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ، ومعلوم أن التغير دون الإبطال ، فإذا كان الحكم في النصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان إبطالاً ، ولا شك أنه يكون تغييراً ، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها ، وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذي تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل ؛ يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم الحال ، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه ، فعرفنا أنه يتغير بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى إليه الحكم فثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً ، وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم ؛ فهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء ، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن تكون مؤثرة في إيجاب الدين بها ابتداء .

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ في ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه ؛ لأن جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايسة أربعة أقسام : الموجب للحكم وصفته ، وما هو شرط في العلة وصفته ، والحكم الثابت في الشرع وصفته ، والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص أم تعدى إلى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل . وإنما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع ؛ فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الإثبات ولا في النفي ؛ لأن الموجب ما جعله الشرع موجباً على ما بينا أن الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بحكم الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع بمن

ينزل عليه الوحي . وصفة الشيء معتبر بأصله ، وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ، ولا مدخل للرأى فى معرفة شرطه ولا صفة شرطه كما لا مدخل للرأى فى أصله ، وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع ، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم ولاية نصب الأحكام ؛ لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدى بالرأى^(١) إليه ، كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأى ابتداء ، فعرفنا أن التعليل فى هذه الأقسام لا يصادف محلها ، والأسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة ؛ ولأن حكم التعليل التمديدية ؛ ففى هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التمديدية ، فكان استعمال القياس فى هذه المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل . وكما لا يجوز استعمال القياس لإثبات الحكم فى هذه المواضع لا يجوز للنفى ؛ لأن المنكر لذلك يدعى أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بدليل شرعى ، وإن كان يدعى رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأى لا يجوز ، فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس فى مثل هذه المواضع ليس بفقّه وأنه يكون من قلة التأمل ؛ يتبين ذلك عند النظر .

وأما بيان الموجب فى مسائل . منها [أن^(٢)] الجنس بانفراده هل يحرم النساء ، فإن الكلام فيه بطريق القياس للإثبات أو للنفى باطل ، وإنما طريق إثباته الرجوع إلى النص أو دلالة أو إشارته أو مقتضاه ؛ لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب فإنه إذا وقع الاختلاف فى الوتر هل هى بمنزلة الفريضة زيادة على الخمس كان الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ ، وإنما أثبت ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالنص الروى فيه وهو قوله عليه السلام : « إن الله تعالى زادكم صلاة ، ألا وهى الوتر فصلوها ما بين المشاء إلى طلوع الفجر » فكذلك طريق

(١) وفى النسختين : الرأى .

(٢) زيادة من المئانية والهندية .

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته ، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطاً في العقد ، وباشتراط الأجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ، ولم يسقط اعتباره بالنص لسكونه حاصلًا بصنع العباد ، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بنى أمره على الاحتياط ، فكم أن حقيقة الفضل تكون ربا فكذلك شبهة الفضل والجنسية أثر في إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للإثبات هنا لا يكون طريقاً للنفي ؛ لأن من ينفي إنما^(١) يتمسك بالعدم الذي هو أصل فعلية الاشتغال بإفساد دليل خصمه ؛ لأنه متى ثبت أن مادعاء الخصم دليل صحيح لا يبق له حق التمسك بعدم الدليل ، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت عدمه به يكون ظاهر الفساد . ونظيره الاختلاف في أن السفر هل يكون مستقطاً شطر الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا في الإثبات ولا في النفي وإنما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ولا معنى للتصدق هنا سوى الإسقاط ، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه . وكذلك الخلاف في أن استتار القدم بالخف هل يكون مانعاً من سريّة الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه في النفي ولا في الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو قوله عليه السلام : « إني أدخلتهما وهما طاهرتان » ففي هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخف . وكذلك الخلاف في أن مجرد الإسلام بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا ، وأن خبر الواحد هل يكون موثقاً للعلم ، وأن القياس هل يكون موجباً^(٢) للعمل به ؟ هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأى في إثباته ولا في نفيه .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة التناء أم بدون هذا الوصف موجب ، وفي اليمين أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها مقفودة ، وفي القتل بغير حق أنه موجب

(١) وفي المئانية والهندية : فإنما .

(٢) للعلم وأن القياس هذا يكون موجباً — هامش المئانية .

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتماله على الوصفين الحظر والإباحة من وجهين ،
وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجنابة متكاملة ؟
فإن هذا كله مما لا مدخل للرأى فى إثبات الوصف المطلوب به ولا فى نفيه .

وبيان الشرط فنحنو اختلاف العلماء فى اشتراط الشهود فى النكاح للحل ،
واختلافهم فى اشتراط التسمية فى الذكاة للحل فإنه لا مدخل للرأى فى معرفة
ما هو شرط فى السبب شرعاً لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا مدخل له فى أصل
السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده ، فإذا لم يكن للرأى مدخل
فيما يثبتته عرفنا أنه لا مدخل للرأى فيما يرفعه أو يعدمه . وكذلك الخلاف
فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو
الزكوات والكفارات ، ولايجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث
بالقتل ، أو دفع الاختلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لصحة
الأداء فيما لا يحتتمل النسخ والتبديل ؛ فإن هذا لا مدخل للقياس فيه فى الإثبات
والنفى . وكذلك فى أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطاً لإهدار النفوس
والأموال بسبب الكفر ؛ فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس ، والتعليل
بالرأى فيه للإثبات أو النفى يكون ساقطاً . وكذلك الاختلاف فى اشتراط
الولى فى النكاح ، فأما فى ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال
القياس ؛ لأن المعنى الذى به تثبت الولاية للمرأة على نفسه معقول وهو متفق
عليه فى الأصل وهو الرجل ، فيستقيم تعديده الحكم به إلى المرأة .

فإن قيل : فقد^(١) اختلفنا فى التقابض فى المجلس أنه هل يشترط فى بيع
الطعام بالطعام ؟ وقد تكلمتم بالقياس ، وإليه أشار محمد فقال : من قبل أنه
حاضر ليس له أجل . قلنا : لأن هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم ،
وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق ،
وهو بيع الطعام وسائر الأمتعة بالدرهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعديده
الحكم به إلى الفرع ، والخصم وجد أصلاً للحكم الذى ادعاه وهو فساد

(١) وفى النسختين : قد .

انعقد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف استقام تعليله أيضاً لتعديدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الذكاة؛ فإن الخصم لا يجد فيه أصلاً يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة ، فإن أصله الناسي ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية ، ولكن نجعل الناسي كالسعي حكماً بدلالة النص ، كما يجعل النامي كاللباس لركن الصوم وهو الإمساك حكماً بالنص ، وهذا معدول عن القياس وتعليل مثله لتعديدية الحكم لا يجوز . وكذلك في النكاح فإنه لا يجد أصلاً يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى نعلل ذلك الأصل فيتعدى الحكم فيه إلى هذا الفرع^(١) .

فإن قيل : لا كذلك؛ فإن النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم ، وقد وجدنا أصلاً في عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود لصحته شرعاً وهو البيع وإن كان يترتب عليه حل الاستمتاع ، فنعلل ذلك الأصل لتعديدية الحكم به إلى الفرع . قلنا : من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود ، نخصم هذا المعلن يقول بموجب علمته ، وإنما يدعى شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وأنه يرد على محل له خطر ، وهو مصون عن الابتدال ، فلاظهار خطره يختص شرط الشهود ، ولا نجد أصلاً في المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الأصل فيتعدى الحكم به إلى الفرع .

وأما بيان صفته فنجد الاختلاف في صفة العدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة ، وفي صفة الموالاة والترتيب والنية في الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة ، فكما لا مدخل للرأى في إثبات أصل الشرط به فكذلك في إثبات الصفة فيما هو شرط .

وأما بيان الحكم فنجد الاختلاف في الركعة الواحدة ، أمى صلاة مشروعة أم لا ؟ وفي القراءة المشروعة في الآخرين بالاتفاق ، أمى فريضة

(١) وفي العثمانية والهندية : فيتعدى الحكم به إلى هذا الفرع .

أم لا ، وفي القراءة المفروضة في الأوليين ، أتمعين الفاتحة ركناً أم لا ؟ فإنه لا مدخل للرأى في إثبات هذا الحكم ، وفي المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة أهو جائز أم لا ؟ وأمثلة هذا في الكتب تكثر ، فإن كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداء أهو ثابت شرعاً أم لا ، لا مدخل للرأى في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للإثبات أو للنفي .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والأضحية والوتر ، والاختلاف في صفة الإبانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل ، وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذى يقابله البذل^(١) أهو مشترك بين الزوجين أم يختص الرجل به ؟ وفي صفة ملك النكاح أنه في حكم ملك النفعة أو في حكم ملك العين ، وفي صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه والإباحة صفة عارضة فيه للحاجة ، وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس [أنه لازم بنفس العقد أو متراح إلى قطع المجلس^(٢)] وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء^(٣) أو ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة ، وأمثلة هذه الفصول في الكتب أكثر من أن تحصى ، ذكرنا من كل قسم طرفاً لبيان الطريق للمتأمل فيه .

وأما بيان القسم الرابع : فنحو الاختلاف في المسح بالرأس أنه هل يسن تثليثه فإنه يوجد في الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنوناً فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه ، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنوناً بالاتفاق ، فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين ، ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح . وكذلك إذا وقع الاختلاف في اشتراط تمييز النية في

(١) وهو ملك النعمة لأن المهر إنما يجب في النكاح بإزاء ملك النعمة — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي الهندية : ما يثبت بحقيقة الاستيفاء .

الصوم فإن هناك أصلاً متفقاً عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية ، وهو النفل الذى هو عين مشروعاً فى وقته فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع ، وهناك أصل فى الصوم الذى هو فرض لا يتأدى إلا بتعيين النية ، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام فى الترجيح بعد ذلك .

فإن قيل : فقد تكلمتم بالقياس فى انمدر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأى فيه ثم اشتغلتم بالمقايضة فيه . قلنا : لأننا وجدنا أصلاً متفقاً عليه فى كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الأيام فأمكن تعمدية الحكم بتعليله إلى الفرع ، ثم يبقى وراء ذلك الكلام فى أن النهى الذى جاء لمعنى فى صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون فى إفساد المشروع مع بقاءه فى الأصل مشروعاً أو فى رفع المشروع وانتساخه وهذا لا تثبته بالرأى وإنما تثبته بدليل النص ، وهو الرجوع إلى موجب النهى أنه الانتهاء على وجه يبقى للنهى اختيار فيه كما قررنا . وقد تبين بما ذكرنا أن المجيب متى اشتغل بالتعليل بالرأى فالذى يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما تذكره من العلة هل يتمدى الحكم به إلى الفرع ، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل فى غير موضعه ، وأنه مما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول المجيب إلى شيء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح فى محله موافق لطريق السلف فى تعليلاتهم ليكون ما يجرى بعد ذلك بينهما على طريق الفقه .

فصل فى بيان القياس والاستحسان

قال رضى الله عنه : اعلم بأن القسم الرابع الذى بيناه فى الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين ، وهو القياس والاستحسان عندنا ، وقد طعن بعض الفقهاء فى تصنيف له على عبارة علمائنا فى الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسننا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يشتغل بذكره . وقد ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس ، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الأخذ بالباطل . وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقائله . فنقول وبالله التوفيق : الاستحسان لغة : وجود الشيء حسناً ، يقول الرجل : استحسنْتُ كذا : أى اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح ، أو معناه : طلب الأحسن للاتباع الذى هو مأمور به ، كما قال تعالى : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد وغالب الرأى فى تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة فى قوله تعالى : « متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين » أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى . وكذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان . والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضاً للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فإن^(١) العمل به هو الواجب ، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله ، وهو نظير عبارات أهل الصناعات فى التمييز بين الطرق لمعرفة المراد ، فإن أهل النحو يقولون : هذا نصب على التفسير ، وهذا نصب على المصدر ، وهذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على التعجب ،

(١) وفى العثمانية : وأن .

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة . وأهل المروض يقولون : هذا من البحر الطويل ، وهذا من البحر المتقارب ، وهذا من البحر المديد ؛ فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتمازيين ، وتخصيص أحدهما بالاستحسان ليكون العمل به مستحسنًا ، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر ، فكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة . ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء . وقد قال الشافعي في نظائر هذا : أستحب ذلك . وأى فرق بين من يقول أستحسن كذا ، وبين من يقول أستحبه ؟ بل الاستحسان أفصح اللغتين ، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد .

وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان ، وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر ؛ فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً . قال رضى الله عنه : وهذا وهم عندى فإن اللفظ المذكور فى الكتب فى أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياس ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وتارة يقول إلا أنى أستقبح ذلك ، وما يجوز العمل به من الدليل شرعاً فاستقبحه يكون كفراً ، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلاً فى الموضع الذى تأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً . وقد قال فى كتاب السرقة : إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجوه وخرجوا معه : فى القياس القطع على الحمال خاصة ، وس الاستحسان يقطعون جميعاً . وقال فى كتاب الحدود : إذا اختلف شهود الزنا فى الدماء بين فى بيت واحد : فى القياس لا يحد المشهود عليه ، وفى الاستحسان يقام الحد . ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارض إيراد الشبهة ، فكيف يستحسن إقامة الحد فى موضع الشبهة . وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله :

تصحح ردة الصبي استحساناً . ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح الوجوب للإسلام وإن كان هو أضعف كالولود بين كافر ومسلمة ، وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الإسلام ، فمرفنا أن القياس متروك أصلاً في الموضع الذي يعمل فيه بالاستحسان ، وإنما سميتهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الموضع في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة في موضع واحد . والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق : إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت : قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيداً ، وفي الاستحسان تطلق ؛ لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والنقض . قال : وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس . يعني به أن في سائر الأحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء العدة ، فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع قياس ، ثم ترك القياس الأول أصلاً لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما في رحمها منبهة عن الكتمان ؛ قال تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ومن ضرورة النهي عن الكتمان كونها أمانة في الإظهار ، وإليه أشار أبي بن كعب رضي الله عنه فقال : من الأمانة أن تؤتمن المرأة على ما في رحمها . فصار ذلك القياس متروكاً باعتراض هذا الدليل القوي الموجب للعمل به .

فالخلاص : أن ترك القياس يكون بالنص تارة ، وبالإجماع أخرى ، وبالضرورة أخرى . فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناس للصوم : لولا قول الناس لقلت يقضى . يعني به رواية الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه . وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضي الله عنه في قصة الجنين : لقد كدنا أن نمسل برأينا^(١) فيما فيه أثر .

(١) وفي الثمانية والهندية : بآرائنا .

وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد ،
ركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام : « ورخص في السلم :
وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحن الاستصناع فيما فيه للناس تعامل ؛
فإن القياس يأبى جوازه ، تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس
من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ، وهذا لا ينافي القياس
فيه احتمال الخطأ والغلط ، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه ،
فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين فيه جهة الخطأ فيه .
وأما الترك لأجل الضرورة فنحن الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست ،
والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإحانات ؛ فإن القياس يبي
جوازه ؛ لأن ما يرد^(٢) عليه النجاسة يتنجس بملاقاة ، تركناه للضرورة المحوجة
إلى ذلك لعامة الناس ؛ فإن الحرج مدفوع بالنص ، وفي موضع الضرورة
يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص . وكذلك
جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك ؛ وإن
انعقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من
إقامة المبتدع بمقام الممتنع في حكم جواز العقد لئلا يفتقر الناس إلى ذلك

ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل : فأحد نوعي القياس ما ضعف
أثره وهو ظاهر جلي ، والنوع الآخر منه ما ظهر فساد واستتر وجه صحته
وأثره . وأحد نوعي الاستحسان ما قوى أثره وإن كان خفياً ، والثاني ما ظهر
أثره وخفى وجه الفساد فيه . وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور
ولا بالخفاء ، لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة ،
وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفياً ، بمنزلة
الدنيا مع العقبي . فالدنيا ظاهرة والعقبي باطنة ، ثم ترجح العقبي حتى وحب
الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث المقاء

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العثمانية : ورد .

والخلود والصفاء ، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر . وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذى هو القياس المستحسن فى سؤر سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة تناول ، وفى الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها ، فعرفنا أن عنها ليست بنجسة ، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها ، وهذا لا يوجد فى سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تتلمعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجساً من الميت وكيف يكون نجساً من الحى . ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها فى الهرة ؛ فإن معنى البلوى يتحقق فى سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأوانى عنها خصوصاً فى الصحارى ، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ ؛ لأننا ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة فى الآلة التى تشرب بها وقد انعدم ذلك فى سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة فى شيء ، وعلى اعتبار الصورة يترأى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضاً ؛ لأن العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التى يمكن التحرز عنها من غير حرج ، وقد صار هذا معلوماً بالتنصيص على هذا التعليل فى الهرة فى كل موضع ينعدم بعض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً .

وبيان الاستحسان الذى يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذى يستتر أثره ويكون قويا فى نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول فى كتاب الصلاة : إذا قرأ المصلى سورة فى آخرها سجدة فركع بها فى القياس تجزيه ، وفى الاستحسان لا تجزيه عن السجود ، وبالقياس نأخذ ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضماً ؛ ألا ترى أن الركوع فى الصلاة

لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى ؛ لأن القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريم ، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها^(١) لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى ؛ لأن الركوع هنا مستحق لجهة^(٢) أخرى وهناك لا ، وفي القياس قال : الركوع والسجود يتشابهان ، قال تعالى : « وخر راكعاً » : أى ساجداً ، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي . وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قرينة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم^(٣) بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكباراً منهم كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة . قلنا : ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عادة وهذا يوجد في الصلاة ؛ لأن الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ، ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستتراً وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته . وكذلك قال في البيوع : إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه وزب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان ، وبالقياس نأخذ ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه . ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صفة من حيث الطول والسمة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه . ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بمقد السلم . ولك يوجب التحالف ، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث إن عند السلم إنما يمقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة ؛ فهذا يبين أن الاختلاف

(١) وفي الهدية : بها .

(٢) وفي العثمانية والهندية : بجهة .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لا يلزم .

هنا في أصل المستحق بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا . وقال في الرهن : إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البينة ، ففي الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما ؛ بمنزلة ما لو رهن عيناً من رجلين ، وهو قياس البيع في ذلك ، وفي القياس تبطل البينتان ؛ لأنه تعذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن المحل يصيق عن ذلك ، وفي نصفه لأن الشيوع يمنع صحة الرهن ، وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر ، وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه بتسمية على حدة ، وكل واحد منهما غير راض بمزاوجة الآخر معه في ملك اليد المستفاد بعقد الرهن ، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً في المحل وذلك لا يمكن هنا ، وهذا النوع^(١) يعز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلاً ، فأما النوع المتقدم^(٢) فهو في الكتب أكثر من أن يحصى .

ثم فرق^(٣) ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع ، وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم هذا النوع يتعدى وحكم النوع الآخر لا يتعدى ، لما بيننا أن حكم القياس الشرعى التعدية ، فهذا الخفي وإن اختلف باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التعدية ، والأول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدية كما بينا . وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ، في القياس القول قول المشتري ؛ لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن ، والمشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر ، والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد ، ولكن في الاستحسان يتحالفان ، لأن المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكر لذلك ، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

(١) الأخذ بالقياس وترك الاستحسان — هامش العثمانية .

(٢) الاستحسان الذي يعمل به ويترك القياس — هامش العثمانية .

(٣) وفي العثمانية : ثم الفرق .

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً يمدى حكمه إلى الإجارة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبايعين ، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعمية ، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء أخلف بدلاً أو لم يخلف . وفي الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف . وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا أصله مستحسن ثابت بالأثر نحو ما قال في الصلاة : وإذا نام في صلاته فاحتمل : في القياس يقتل ويبنى كما إذا سبقه الحدث ، وذلك مستحسن بالأثر ، وفي الاستحسان لا يبنى . وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال ؛ لأنه في الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المدول به من القياس الأصلي بالأثر من كل وجه ، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعمية ، والمدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التعمية ، وذلك البيان أن الحدث الضمري لا يحوجه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير ، وتكثر البلوى به . الصلاة ، بخلاف الحدث السكبرى ، فإذا لم يكن في معناه من كل وجه كان إثبات الحكم فيه بطريق التعمية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له . فتبين مجموع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان في تخصيص العلة في شيء ، وإن كان في الآثار هذه العبارة اتباع الكتاب والسنة والعلماء من السلف ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وكثيراً ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة ، ومالك بن أنس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع . وقال الشافعي رحمه الله : أستحسن في المتعة ثلاثين درهماً . ففرغنا أنه لا طعن في هذه العبارة ، ومن حيث المعنى

(١) قوله : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » — هامش الثمانية .

هو قول بانعدام الحكم عند انعدام العلة ، وأحد لا يخالف هذا ، فإننا إذا جوزنا دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان فإنما تركنا القول بالفساد الذى يوجب القياس لانعدام علة الفساد ، وهو أن فساد المقدم بسبب جهالة المقود عليه ليس لعين الجهالة بل لأنها تفضى إلى منازعة مانعة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفى نظائره ، فكان انعدام الحكم لانعدام العلة لأن يكون بطريق تخصيص العلة .

فصل فى بيان فساد القول بجواز التخصيص فى الملل الشرعية

قال رضى الله عنه : زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالملل المؤثرة ويعملون التأثير مصححاً للملل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص الملل الشرعية ، وهو غلط عظيم كما نبينه . وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص فى الملل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ؛ فإن مذهب من هو مرضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص فى الملل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ، مائل إلى أقاويل المعتزلة فى أصولهم . وصورة التخصيص أن الملل إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلمته ؛ يقول موجب على كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع ، بمنزلة العام الذى يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص . ثم من جوز ذلك قال : التخصيص غير المناقضة لغة وشرعاً وفقها وإجماعاً . أما اللغة فلأن النقص إبطال فعل قد سبق بفعل نشأه كـنقض البنیان . والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل فى الجملة فكيف يكون نقضاً ؟ ألا ترى أن ضد النقص البناء والتأليف ، وضد المخصوص العموم . ومن حيث السنة التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فهما بحال . ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعى يترك العمل به فى بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة ، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة . ولهذا بقى ذلك القياس موجباً للعمل فى غير ذلك الموضع ،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع . ومن حيث المقول إن الملل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه ؛ فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علته ، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ؛ ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يتمتع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضي الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب ، والبيع بشرط الخبر يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع . فأما إذا قال هذا الموضع صار مخصوصاً من علتي لمانع فقد ادعى شيئاً محتملاً فيكون مطالباً بالحجة ؛ فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولاً منه وإلا فقد سقط احتجاجه ؛ لأن المحتمل لا يكون حجة ، وبه فارق المدعى التخصيص في النص ؛ فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعى أنه صار مخصوصاً مما استدل به من عموم الكتاب والسنة ؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد ، فكان جهة التخصيص متعينة فيه بالإجماع ، وهنا في علته احتمال الفساد ، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفى عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع .

ثم جمل القائل الموانع خمسة أقسام : ما يمنع أصل العلة ، وما يمنع تمام العلة ، وما يمنع ابتداء الحكم ، وما يمنع تمام الحكم ، وما يمنع لزوم الحكم ؛ وذلك يتبين كله حساً وحكماً ؛ فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرى ؛ فإن انقطاع الوتر أو انكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رمى بعد تمام قصد الرامى إلى مباشرته ، وإصابة السهم حائطاً أو شجرة ترده عن سننه يمنع تمام العلة بالوصول إلى الرى ، ودفع الرمى إليه عن نفسه بترس يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرى لأجله بعد تمام العلة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ، ومداواته الجراحة بعد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم ، وإذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن الموت منه يمنع

الثالثة بالدخول ، وعندها ما لم تدخل لا يقع شيء^(١) فإذا دخلت طلقت ثلاثاً . ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتتملق الأولى بالدخول ، وعندها لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال « فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما التكفير^(٢) بعد الحث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمرعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحث بالاتفاق ، فكان الأولى^(٣) على هذا أن يحمل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا حملناه بمعنى الواو .

فصل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . « بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله » وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

(١) وفي المئانية والهندية : لا تطلق شيئاً .

(٢) وفي المئانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكننا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولاً بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق الافتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان على ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبر بها أولاً ، ولكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فلهذا جعلناه موقفاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يتمكّن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أولاً بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررراً للأولى ومعلقاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يقعن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي ، تقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمنى الذي تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالإثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف . وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي لفلان

وهذا تصریح بأن كل مجتهد مصیب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد یوجب علم الیقین ، وفيه قول بوجوب الأصلح ، وفيه من وجه آخر قول بالمرتلة بین المنزلین ، وبالخلود فی النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة . فهذا معنی قولنا : إن فی القول بجواز تخصیص العلة میلاً إلى أصول المرتلة من وجوه . ولكننا نقول : انعدام الحكم لا یكون إلا بعد نقصان وصف أو زیادة وصف وهو الذی یسمونه مانماً مخصماً ، وبهذه زیادة والنقصان تغیر العلة لاحتالة ، فیصیر ما هو علة الحكم منعماً حكماً ، وعدم الحكم عند انعدام العلة لا یكون من تخصیص العلة فی شيء . ویبان هذا أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامی الحولی ، عرف^(١) بقوله علیه السلام : « لا زكاة فی مال حتی یحول علیه الحول » والمراد فی الوجوب ، والملل الشرعیة لا توجب الحكم بذواتها بل یحمل الشرع إياها موجبة علی ما بینا أن الموجب هو الله تعالى ، والإضافة إلى العلة لیبیان أن الشرع جعلها موجبة تیسیراً علینا ؛ فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعاً عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ینعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة . ولا یلزمنا جواز الأداء لأن العلة الموجبة غیر العلة المجوزة للأداء ، وقد قررنا هذا فیما سبق أن الجزء الأول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضاً وإن لم یکن موجباً للأداء عیناً مع أن هذا الوصف مؤثر ؛ فإن التناء الذی هو مقصود إنما یحصل بمضى المدة ؛ ألا ترى أن الوجوب یتكرر بتكرر الحول لتجدد معنی التناء بمضى كل حول ، وكذلك البیع بشرط الخيار ؛ فإن الموجب للملك شرعاً البیع المطلق ومع شرط الخيار لا یكون مطلقاً بل بهذه زیادة یصیر البیع فی حق الحكم كالمتعلق بالشرط وقد بینا أن المتعلق بالشرط غیر المطلق ، ولصفة الإطلاق تأثر أيضاً فإن الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتام الرضا یكون عند إطلاق الإيجاب لا مع شرط الخيار ، فظهر أن العلة تنعدم بزیادة وصف أو نقصان

(١) وفي الثمانية والمهنية : عرفناه .

وصف ، وهو الحاصل^(١) الذى يجب مراعاته ؛ فإنهم يسمون هذا المعنى الغير مانعاً مخصصاً ، فيقولون : انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصاً فيما وراء موضع الخصوص . ونحن نقول : نعدم العلة حين ثبت الغير فينعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا فى الملل مستقيم ، بخلاف النصوص فإن بالنص الخاص لاينعدم النص العام ، وعلى هذا الطريق ما استحسنته علماءنا من القياس فى كتبهم ؛ فإن الاستحسان قد يكون بالنص ، وبوجود النص تقدم العلة الثابتة بالرأى ؛ لأنه لا معتبر بالعلة أصلاً فى موضع النص ولا فى معارضة حكم النص . وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الإجماع ؛ لأن الإجماع كالنص من كتاب أو سنة فى كونه موجباً العلم . وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة يجمع عليه أو منصوص عليه ولا يعتبر بالعلة فى موضع النص فكان انعدام الحكم فى هذه المواضع لانعدام العلة وكذلك إذا كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة أثره ، لما بينا أن الضميف فى معارضة القوى معدوم حكماً .

وبيان ما ذكرنا فى أن النائم إذا صب فى حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر ؛ لأنه معذور كالناسى أو أبلغ منه ، وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم ، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسى . فمن يجوز تخصيص العلة يقول : انعدم الحكم هناك لوجود مانع وهو الأثر فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة . ونحن نقول : انعدم الحكم فى الناسى لانعدام العلة حكماً ؛ فإن النسيان لا يمنع فيه لأحد من العباد ، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه ، وصار فعله فى الأكل ساقط الاعتبار ، وتقويت الركن إنما يكون بفعل الأكل ، فإذا لم يبق فعله فى الأكل شرعاً كان ركن الصوم قائماً حكماً ، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر ، ثم النائم ليس فى معناه ؛ لأن الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبراً مفوتاً ركن

(١) وفى الثمانية : الخامس .

بمنزلة ما لو قال أحدها حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدین ^(١) محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلاً . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التمين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التمين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الأولين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأولين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلهم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكلهم أحد هذين وهذا . ولكننا نقول هناك إن كلم الأول وحده يحث وإن كلم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكلهم هذا لا أكلهم هذين فيصير كأنه قال لا أكلهم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجمل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول ^(٢) أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكنت يبيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكنت أحدهما يبيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

(١) وفي الهندية : أحد العبدین .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا - هامش النهاية . .

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار ، واسكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاشش منه يمنع جواز العقد . فأما في النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجب المال عند التسمية في معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم^(١) العمد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم^(٢) العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصبر إلى الموجب الأصلي ، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر التيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر^(٣) قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكننا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع

(١) وفي العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفي العثمانية : من دم .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لظاهر .

المباد لا تكون هى حجة لأحد الخصمين على الآخر فى الدفع ولا فى الإيجاب لا فى الإبقاء ولا فى الإثبات ابتداء .

فأما الفريق الأول احتجوا وقالوا : أقوى المناظرة ما يكون فى إثبات التوحيد وفى أمور النبوة ؛ فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفي الشرك بقوله : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجادل المشركين فى إثبات نبوته ، وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ، ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته ، واشتغل بعد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة ، والبراهين القاطعة ، فمرفنا بهذا أن لا دليل حجة للنافى على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعى ثبوته بالدليل ، وهذا لأن النافى إنما لا يطالب بدليل لكونه متمسكاً بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ، ووجوب التمسك بالأصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق فى الشرع ؛ ولهذا جعل الشرع البينة فى جانب المدعى لا فى جانب النكر ؛ لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للمغير فى ذمته ولا فى يده وذلك حجة له على خصمه فى السكف عن التعرض له ما لم يقيم الدليل ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « قل لا أحد فيما أوحى إلى محمداً » الآية ، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يشبّهون الحرمة فى أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة ، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للنافى على خصمه . وهذا الذى ذهبوا إليه غير موافق لشيء من العلل المنقولة عن السلف فى نفي الحكم وإثباته وهو ينتهى إلى الجهل أيضاً ؛ فإننا نقول لهذا القائل : لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعى قيام الدليل عنده ، وكما أن دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك حتى تبرزه فدعواك عليه أن لا دليل عندى لا يكون حجة عليه ، وإن قلت لا دليل عندى فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير فى الطلب فكيف يكون حجة على غيرك ! وإن انعدم منك التقصير فى الطلب فأنت ممدور إذا لم تقف على الدليل وعذرك لا يكون

حجة على الغير أصلاً ؛ ألا ترى أن في زمان النبي عليه السلام كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون البعض ومن لم يبلغه يكون معذوراً في العمل بالنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره .

فإن قيل : قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا خمس في المنبر لأن الأثر لم يرد به . وهذا احتجاج بلا دليل . قلنا : هذا أن لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك ، بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه بعلّة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله ؛ فإنه قال : لا خمس في الأولو والمنبر . قلت : لم ؟ قال : لأنه بمنزلة السمك . قلت : وما بال السمك لا يجب فيه الخمس ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء . وهو إشارة إلى مؤثر ، فإن الأصل في الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة ، والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط ؛ لأن قهر الماء مانع^(١) قهراً آخر على ذلك الموضع ، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء وإنما أوجب الخمس^(٢) في بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس ، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل . ثم نقول لهذا القائل : إنك بهذه المقالة تثبت شيئاً لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لإثبات ما تدعى صحته عندك ، ولا دليل على خصمك لأنه ينفي صحة اعتقادك هذا ، ولا دليل على النافي بزعمك ، ثم قولك لا دليل شيء تقوله عن علم أو لا عن علم ؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث العلم لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك ، قال تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه »

(١) وفي الهندية : يمنع .

(٢) أى أبو حنيفة رضى الله عنه — هامش العثمانية .

جملناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين^(١) فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفي الدخول في الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجعل كأن المذكور آخراً من جنسه نفى فيحدث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجعل كأن الأخير من جنسه إثبات كما في قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصل

وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضمت الكلمة ، قال تعالى : « هي حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُمطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لي أبي » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » متى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال في الزيادات : لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتاً — هامش الثمانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُغشى عليك أوحى تنكى فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيداً أفضل القوم أو أزدلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فغيره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا في الأعمال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزءاً فيكون بمعنى لام كي ، قال تعالى : « وقاتلهم حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكى يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك غداً حتى تغدبنى فعبدى حر فأتاه فلم ينفده لا يحث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزءاً فيكون المعنى لكى تغدبنى فقد جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدبك فأتاه ولم ينفده لم يحث . وقد يستمار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستمارة . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك حتى أنفدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تنفدى عندي اليوم فأتاه ثم لم تنفد عنده في ذلك اليوم حث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثانى أن يكون جزءاً للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين في اليوم فإذا لم يوجد حث .

ما يزيله فما يعزى من الأزمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقياً بذلك الدليل على احتمال أن يطراً ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتاً بذلك الدليل ، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم في كل ما يقناوله على احتمال فيام دليل الخصوص ، فإلم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحاً ؛ فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إثباته أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه ، فأما ما لا يستند إلى دليل فلا يبق فيه إلا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك يكون حجة كما قلتم . وعلى هذا الأصل قال : الصلح على الإنكار باطل ؛ لأن نفي النكر دعوى المدعى يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الأصل أو اليد التي هي دليل الملك له في عين المدعى فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ما ثبت عليه ، وبعد ما ظهرت براءة ذمته في حق المدعى بهذا الدليل يكون أحده لسل رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضاً عن حقه فيكون باطلاً ، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحاً ويلزمه الثمن للبائع ؛ لأن نفي البائع حرته ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت للملك له في العبد ، فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ملكه ، وباعتباره هو إنما يأخذ العوض على ملك له ، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب ؛ فهذا تعين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه .

وإماؤنا رحمهم الله قالوا : الدليل^(١) المثبت للحكم لا يكون موجباً بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاءه بعد الوجود لاستثناء البقاء عن دليل لا لوجرد الدليل النفي . فعرفنا أنه ليس للدليل الذي استند إليه الحكم عمل في البقاء أصلاً ، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله^(٢) محتمل كدعوى

(١) وفي العثمانية : إن الدليل .

(٢) وفي العثمانية : بدليل .

الإثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله ، فكما أن هناك مستوى المثبت والنافي في آن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا ، وبه فارق العام فإنه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعاً على احتمال قيام دليل الخصوص ، فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب له ، وهنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للأزمة أصلاً فلا يكون ثبوته في الأزمة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ؛ ولهذا لا يكون قيام دليل النفي من دليل الخصوص في شيء بل يكون نسخاً ، كما بيناه في باب النسخ ؛ يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملاً الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاماً محتملاً ، كما أن قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم أحدهما حجة على الآخر ما لم يرجح قوله بدليل . وعلى هذا الأصل قلنا في الصلح على الإنكار إنه جائز ؛ لأن الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر أو للملك له فيما في يده غير متعرض للبقاء أصلاً فكان دعوى المدعى أن المدعى حق وملكي خبراً محتملاً ، وإنكار المدعى عليه لذلك خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً ، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ؛ ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق ، ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الأجنبي ، كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي . والدليل عليه فصل الشهادة بعتق العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى ، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملاً لم يصح حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبراً في حقه حتى إنه يمتنع كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ، وما كان ذلك إلا بالطريق الذي قلنا ؛ فإن الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه عن الدليل النفي . وعلى هذا الأصل قلنا : مجهول الحال يكون حراً باعتبار الظاهر ، ولكن لو جنى عليه جناية

حقيقته اللزوم في الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا في قوله تعالى : « يَا بَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئاً » وقال تعالى « حَقِيقَ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ » وعلى هذا قال في السير : إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن المشرة سواء والخيار في تعينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فمشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعين المشرة إلى من آمنهم ، لأن التكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئاً . وقد تستمار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الأعواض لما بين العوض والم عوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو أجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا الستمار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجعياً لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث ليتيم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل الشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ » أي من الناس .

فصل

وكلمة من للتبميز باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لا ابتداء الغاية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » أي بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ » وقال تعالى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ »

من الأوثان» وفي حمله على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لثلاث يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال في الجامع : إن كان مافى يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حائن لأن الدرهم الرابع بمض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلمنى^(١) على مافى يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهman تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلمنى على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلاً ، وفي الأول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة في التبعيض لافي تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصل

وأما في فهمي للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم في صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً في منديل أو ثمرأ في قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بنصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك^(٢) إلا] بنفسه لهما . ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانه فيما إذا قال لامرأته أنت طالق في غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفاً ، وصلاحيه الزمان ظرفاً للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا ، وإن قال نوبت آخر النهار لم يصدق عندها في القضاء كما في قوله غدا ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجه العموم . وعند أبي حنيفة رضى الله عنه يدين في القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً لهمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه [في القضاء] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

(١) في الثمانية : طلقى .

(٢) زيادة من الثمانية .

بقاء المدم ، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقاءه موجوداً فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقاءه ثابتاً ؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله^(١) في المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل ؛ لأن الدليل المثبت له موجب إبقائه ، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ؛ يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفى إيجادها يستدعى دليلاً ، فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل . وكذلك من ادعى بقاء منفيا فهو محتاج إلى إثباته بدليله على الخصم ؛ إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر ، وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود في الأعراض التي لا تبقى وقتين ؛ فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني . وبيان هذا في البعير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين فيتم^(٢) به نصاب ثلاث بنات لبون . وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر ، وليس في إيجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين ، فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجاً بلا دليل .

ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام : أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغير ، وذلك بطريق الخبر عن ينزل عليه الوحي أو بطريق الحس فيما يعرف به ، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتاً بدليله وبقاؤه يستغنى عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة .

والثاني : استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

(١) وفي العمالية : بدليل .

(٢) وفي العمالية والهندية : ويتم .

والاجتهاد بقدر الوسع ، وهذا يصلح لإبلاء العذر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره ؛ لأن التأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه ، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقينا أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه ، وما كان في نفسه محتملا عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره .

والثالث : استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطناً ، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب ، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب إلا أن لا يكون متمكناً منه . وعلى هذا قلنا : إذا أسلم الذي في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعليه قضاء ما ترك ، بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان . وعلى هذا قلنا : من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزئه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزئه صلاته وإن تبين أنه أخطأ .

والنوع الرابع : استصحاب الحال [لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لأن استصحاب الحال^(١)] كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل الزيل ، وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى ، وقد بينا في مسألة المفقود أن الحياة^(٢) المعلومه باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات . وبعض أصحاب الشافعي يجعلونه حجة في ذلك ، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال ، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفي الهندية والعثمانية : أن حياته .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكنا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عينا فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مفروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذاً عليك أن لا تشك فيه بل

تلقحه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بمد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه ، ولكن هذا المذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فمرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدماً فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادة . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والموارض ، والناسطر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يمحز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والموارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل للنسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

ثم الطرديات الفاسدة أنواع . منها ما لا يشكل فساداً على أحد . ومنها ما يكون [زيادة وصف في الأصل به يقع الفرق . ومنها ما يكون^(١)] بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً . ومنها ما يكون استدلالاً بالنفي والمعدم .

وبيان النوع الأول : فيما علل به بعض أصحاب الشافعي لكون قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة لأنها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم ، فكان من أركانها ما له عدد السبع كالحج في حق الطواف ، وربما يقولون : الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة في الصلاة كالواحد ، وما دون الثلاث قاصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية . ونحو ما يحكي عن بعضهم في أن الرجمة لا تحصل بالفعل ؛ لأن الوطء فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجمة كالقتل^(٢) . ونحو ما يحكي عن بعض أصحابنا في الوضوء بغير النية أن هذا حكم متعلق بأعضاء الطهارة فلا تشترط النية في إقامته كالقطع في السرقة والقصاص . هذا النوع مما لا يخفى فساداً على أحد ، ولم يقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيداً من طريق الفقهاء ، فأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملامة أو التأثير ؛ ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة فلا يقف في حادثة إلا على قياس أو قياسين ، والواحد من المتأخرين ربما يتمكن في مجلس واحد من أن يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو أو أكثر ، ولا مشابهة بين غسل الأعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة ، ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة ، فعرّفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساداً .

وأما ما يكون^(٣) زيادة وصف فنحو تعليل بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر إبه حدث ؛ لأنه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول ؛ فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة رصف في الأصل وبذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) أي لا تثبت الرجمة بالقتل - هامش العثمانية .

(٣) وفي الفسخين : وأما النوع الثاني فنحو .

الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به في الأصل . وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز ، كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه ؛ لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق وهو أن المستوفى من البدل يكون عوضاً ، والتكفير لا يجوز بالإعتاق بعوض . ونحو ما علل بعضهم في شراء الأب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز ، كما لو كان حلف بعته إن ملكه ؛ فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن المحلوف بعته إذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أباً كان أو أجنبياً .

والنوع الثالث : نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في أن الأخ لا يمتق على أخيه إذا ملكه . قال : عتق الأخ ^(١) تتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم . وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ، فإن عندنا عتق القريب وإن كان مستحقاً عند وجود الملك تتأدى به الكفارة حتى قلنا : إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز ، خلافاً للشافعي رحمه الله . ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة أنها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة ؛ فإن هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ؛ لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة عندنا ، وربما يكون هذا الاختلاف في الأصل نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في الإفطار بالأكل والشرب إنه إفطار بالمطعم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته .

وأما النوع الرابع : فنحو تعليل الشافعي في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ، وفي الأخ لا يمتق على أخيه لأنه ليس

(١) كذا في الأصول : ولعل الصواب فإن عتق الأخ .

بينهما بعضية ، وفي البتوة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفي إسلام المروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطعم والثنية ، وهذا قاصد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : العقار لا يضمن بالغصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخس : لأنه لم يوجب عليه المسلمون . وقال في تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعم . وقال في الجد : لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذکور على وجه المقايضة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو الغصب ؛ فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب ، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب استدعى المائلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع نحو الخس فإنه واجب في النسيئة لا غير وطريق الاعتناء الإيجاف عليه بالخیل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا بعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فمرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً ثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام ، بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياء ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف فإنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطئ ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لأنجز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل^(١) . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علقته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفي الهنديه : بلا دليل . ولعل الصواب ما في الهنديه .

ذلك الحكم في الآخر ، كمن يقول لغيره : اجعل زيداً وعمراً في العطية سواء
ثم يقول أعط زيداً درهماً ، يكون ذلك تنصيصاً على أنه يعطى عمراً أيضاً درهماً ،
فعرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف
وبين سائر الأوصاف في كونه علة للحكم ، وذلك التفاوت لا يتبين إلا ببيان التأثير
أو الملاءمة فيضطر إلى بيانه شاء أو أبى ، ثم وإن قام الدليل على فساد سائر
الأوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل في إفساد هذا الوصف الواحد ، فنحن نتيقن
أن ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته ، فلا يبقى على
تصحيح هذا الوصف دليل سوى أنه لم يقم الدليل على فساده ، ولو جاز إثبات
الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز إثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا
الطريق ، وهو أن يقول حكم الحادثة كذا لأنه لم يقم الدليل على فساد هذا
الحكم ، وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم ؛ لأن بإفساد مذهب الخصم
لا يثبت صحة مذهب المدعى للحكم بوجه من الوجوه ، وكيف يثبت ذلك والمبطل
دافع والمدعى للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الإثبات . ثم الدليل على
أن بقيام دليل الفساد في سائر الأوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المعلن
في الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلاً بل الحكم فيه ثابت
بالنص ، فبقيام الدليل على فساد سائر الأوصاف لا يتمم احتمال قيام الدليل على
فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه ، لجواز أن يكون هذا النص
غير معلول أصلاً ، وبه فارق العقليات ، ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف
بالإجماع كان مانعاً من جملة حجة لإثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر
الأوصاف فكذلك بعده لأن احتمال تعينه قائم .

باب وجوه الاعتراض على العلل

قال رضى الله عنه : المل نوعان : طردية ومؤثرة . والاعتراض على كل
نوع من وجهين : فاسد وصحيح . فالاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة
أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ، ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة بين

الأصل والفرع . والصحيحة أربعة : المانعة ، ثم القلب المبطل ، ثم العكس الكاسر ، ثم المعارضة بعلّة أخرى .

فأما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة ؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع . وهذه الأدلة لا تتناقض ؛ فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في أحكام الشرع ، وقد بينا أنه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر أثرها في الحكم بل لا بد أن ينعدم الحكم لتغير وصف بنقصان أو زيادة ، وبه تتبدل العلة فتتقدم العلة المؤثرة التي أثبت الملل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة . وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الأداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى . وبيان هذا أنا إذا علمنا في تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع في الطهارة فلا يستلزم تملّيه كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالأحجار نقضاً ؛ لأن المسح هناك غير مشروع في الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتنجس شيء مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلاً ، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة إلا نادراً ، فعرفنا أن انعدام الحكم لا انعدام العلة .

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة ؛ لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها ؛ فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والإجماع .

وأما وجود الحكم مع عدم العلة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً بعلّة أخرى ؛ لأن ثبوته بعلّة لا ينافي كونه ثابتاً بعلّة أخرى ؛ ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين ، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين . وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين يتعمد الحكم بإحدهما إلى فروع

وبالأخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقمة ، ولعمري المفارقة مفاقمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على الملل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل بيمض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تثبت له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيًا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيًا في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يشته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن الدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام^(١) في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام المجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاقمة في المانعة حتى يبين المجيب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقمة ،

(١) وفي الممانعة : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولاً لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلاً في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من الفاقهة في شيء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان^(١) فهو أظهر في الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من المنكر ، والملزوم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر الممثل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش العثمانية .

الحكم . وبيان هذا فيما علل به الشافعى رحمه الله في النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالأحدود والقصاص . وهذا النوع لا يصلح حجة لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا ، فترك المانعة فيه تكون قبولاً من الخصم ما لا يكون حجة أصلاً وذلك دليل الجهل ، فكانت المانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة .

وأما ممانعة الوصف الذى هو العلة فبيانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما أن الإيداع من الصبي تسليط على الاستهلاك ؛ فإن مثل هذا الوصف لا بد أن يكون ممنوعاً عند الخصم ؛ لأن بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة في الحكم معنى . ونحو ما علل به أبو حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره أن الأجنبي رضى بالذى وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماءنا في صوم يوم النحر أنه مشروع لأنه منهى عنه والنهى يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو موجب النهى ؛ فإن عند الخصم مطلق النهى بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع أصلاً . فلا بد من هذه الممانعة لن يريد الكلام في المسألة على سبيل المفاقهة .

وأما الممانعة في الشرط الذى لا بد منه ليصير الوصف علة ، بيانه فيما ذكرنا أن من الأوصاف ما يكون مغيراً حكم الأصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم النص ، وذلك نحو تعليل الأشياء الأربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص ؛ لأن الحكم في نصوص الربا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة ، والتعليل بالطعم يثبت في النصوص حرمة فضل لا على القدر ، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة ، يعنى في الحفنة من الحنطة ، وفيما لا يدخل تحت القدر من المطعومات التى هى فرع في هذا الحكم ، فلا بد من هذه الممانعة ؛ لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشئ مع انعدام شرطه .

وأما الممانعة في المعنى الذى يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعاً فهو المطالبة ببيان التأثير ، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعاً وهى الحكمة الباطنة التى يعبر عنها بالفقه

والحاصل أن في الدعوى والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة ، فقد يكون المرء مدعياً صورة وهو منكر معنى ؛ ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكراً للضمان معنى ؛ ولهذا كان القول قوله مع اليمين ، وإنما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر . والبكر إذا قالت : بلغني النكاح ورددت ، وقال الزوج بل سكنت ، فالقول قولها عندنا ، وهى في الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى فكانت منكراً لا مدعية . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه ، وهو في الصورة يدعى بيعاً بأقل الثمن ولكنه في المعنى منكر للزيادة التي يدعيها البائع ، فعرفنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى والإنكار دون الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الوجوه من الممانعة تكون إنكاراً من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة ، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وقوله إن الحكم في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكاراً صحيحاً من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين . وذلك نحو ما يعمل به الشافعى رحمه الله في اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتمدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس . فإننا نقول : الحكم في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منماً لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة . فأما قول السائل : ليس المعنى في الأصل ما قلت وإنما المعنى فيه كذا ، هو إنكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد في موضع النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدوم في موضع النزاع ، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا يصلح للترجيح به من وجه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جعل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جعل بطن الشئ ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جعله ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولاً ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هى الموجبة شرعاً والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جعل التبع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكروه مائة فيرجم ثيبه كالمسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكروه لأنه يرحم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلاً لعلته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلاً وما جعله أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم الحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق التخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوت الآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوت الآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحيج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالسكر ، وفي السكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالثبوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويستقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثاني من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذي

علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له ، وهذه معارضة فيها مناقضة ؛ لأن المطلوب هو الحكم ، فالوصف الذي يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه ، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة ، ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه ، بخلاف المعارضة بعلة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض ، بل للاشتباه يتمذر العمل إلى أن يتبين الرجحان لأحدهما على الآخر ، فأما ما يشهد لك على خصمك وبخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد بأنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في صوم رمضان بمطلق النية إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتممين النية كصوم القضاء . فإنما نقلب عليه فنقول : إنه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط لأدائه تعيين بنية أخرى كصوم القضاء . وعلل في سنة التكرار في المسح بالرأس فإنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين . فإنما نقلب عليه فنقول : ركن في الوضوء فبعد إكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمسحولات ، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع والاستيماب يحصل الإكمال بالزيادة على الفريضة في محل الفريضة كما في المسحولات بالمسح ثلاثاً يحصل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيماب في محل المفروض .

فإن قيل : هذا القلب إنما يتأدى بزيادة وصف ، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر فيكون هذا معارضة لا قلباً . قلنا : نعم في هذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التغيير ؛ فإننا نبين بهذه الزيادة أن صوم رمضان لما تعين مشروعاً في الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد التعمين بالشروع فيه ، والاستيماب في المسح بالرأس لما لم يكن ركناً كان قياسه من المسحولات بعد حصول الاستيماب ما إذا حصل الإكمال في المسحولات بالزيادة بعد الاستيماب ، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييراً .

وتفسير العكس لغة وهو : رد الشيء على سننه وراه ؛ مأخوذ من عكس المرأة ؛ فإن نورها يرد نور بصر الناظر فيما وراه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرأة وجهاً وعينا يبصر به . وكذلك عكس الماء نور الشمس ؛ فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن في الماء شمساً .

ثم العكس في العلة على وجهين : أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلباً لعلته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتاً بأصله ، نحو قولنا في الشروع في صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء ، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد ، وهذا لا يكون قادحاً في العلة أصلاً بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من العلة على العلة التي تطرد ولا تنعكس على ما نبينه في بابه .

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل ، بل على مخالفة حكم الأصل ، وذلك نحو ما يملل به الشافعي في أن الصوم عبادة لا يعصى في فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء ، وعكسه الحج^(١) فهذا التعليل له ، نظير التعليل الأول لنا ، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العبادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي أن يستوى حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه^(٢) كالحج ، فيكون في هذا العكس نوع كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الأول ولكنه ليس بقوى ؛ فإن الحكم الذي تعلقه بمحمل غير مفسر وما علقنا به من الحكم مفسر فالمراد أولى من المجمل ، ثم هو تعلق به حكم التسوية والحكم المقصود شيء آخر يختلف فيه الفرع والأصل على سبيل التضاد ؛ فإن في الأصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما ، وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما ، وإنما يستقيم هذا التعليل^(٣) إذا كان المقصود عبر التسوية ، ولأنه في هذا

(١) فإنه يعصى في فاسدها بالشروع — هامش الثمانية .

(٢) ومعنى إذا شرع مظنوناً أو بنية النفل — هامش الثمانية .

(٣) وهو الاستواء لأنه جاز أن يستوي في الثبوت أو السقوط — هامش الثمانية .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لفهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما في التأنيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابي باعتبار جنائته لا لكونه أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من المروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جَوَّزنا إثبات المقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في النسيئة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفع الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط ، فاقضاء الشهوة بالمحل المشتبه وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفتصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بطريق القياس . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به ، وفي باب العقوبات تعتبر صفة السكال لما في التقصان من شبهة الدم ، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكّد الحرمة في حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للفتاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام : « لا قود إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لفظة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والمصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لفظة أن النفس لا تطبق احتمالاً ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قالاً لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في الثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحي والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم في المعنى الاعتبار كان ثبوت الحكم فيه

الحاضر ، كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها ؛ فهذه معارضة بإثبات حكم في غير المحل الذى وقع التعليل إذ الفاسد غير الصحيح والكلام في أن النسب بعد ما صار مستحقاً بثبوت^(١) لشخص هل هو يجوز أن يثبت لغيره باعتبار فراشه فإن الأول بفراشه السابق يصير مستحقاً نسب أولادها ما بقى فرائها ، فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ؛ أن أصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضراً وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذى للغائب حتى ينتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا ؟ وأبو حنيفة يقول : هذا^(٢) لا يكون صالحاً للترجيح ؛ لأن الشيء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه ، والفاسد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلاً للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ، وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لعمرو بوجه ما ، والنكاح بغير شهود ليس من هذا المحل فى شيء ؛ فعرفنا أنه معارضة فى غير محل الحكم . فأما وجوه المعارضة فى علة الأصل فهي فاسدة كلها لما بينا أن ذكر علة أخرى فى الأصل لا يبقى تعليله بما ذكره الملل ؛ لجواز أن يكون فى الأصل وصفان فيتمدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ؛ ثم إن كان الوصف الذى يذكره المعارض لا يتمدى إلى فرع فهو فاسد ، لما بينا أن حكم التعليل التعمدية فما لا يفيد حكمه أصلاً يكون فاسداً من التعليل ، فإن كان يتمدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة فى هذا الموضع ، وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ؛ فعرضنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع فى النفي ولا فى الإثبات ، وكذلك إن كانت تتمدى إلى فرع مختلف فيه فالتعمدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من التعمدية إلى فرع مختلف فيه ، ولما تبين فساد تلك^(٣) تبين فساد هذا بطريق الأولى^(٤) .

(١) وفى العثمانية والهندية : ثبوته .

(٢) أى كونه حاضراً أو كونه صاحب ماء - هاشم العثمانية .

(٣) وفى النسختين : ذلك .

(٤) كذا فى الأصول الثلاثة والأولى بالطريق الأولى .

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى المانعة ؛ لأن بالإجماع تلة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التعدية يتبين فساد العلة الأخرى . بيانه : أنا نقول في تعليل الخنطة إنه باع مكيلا بمكيل من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم بها إلى الحص وغيره . والخصم يعارض فيقول : باع مطموما بمطموم من جنسه متفاضلا لتعدى الحكم به إلى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدها فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدها علة انتفى الآخر بالإجماع ، فكانت في هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه . ولكننا نقول : لا تنافي بين العلتين ذاتا لجواز أن يعلق الحكم بكل واحد منهما ، فمن أنكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا يفسد ذلك بمجرد تصحيح علة بل بذكر معنى مفسد في علة خصمه ، كما أنه لا يثبت وجه صحة علة بإفساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة في علة ؛ فمرفنا أن هذه المعارضة فاسدة أيضاً . ثم السبيل في كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة إذا كان قتيماً أن يذكره على وجه الممانعة فيكون ذلك فقهاً صحيحاً من السائل على حد الإنكار لا بد من قبوله منه . ويبان ذلك أن الخصم يقول في علق الرهن إن هذا تصرف من الراهن مبطل لحق المرتهن عن المرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع ، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذاك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه ، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وهو بهذا التعليل يلغى أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم في الأصل ، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم الأصل ، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الأصل فيجمل الحكم فيه الإلغاء دون الانقضاء على وجه التوقف منغناه من التعليل لأنه ينعدم به شرط صحة التعليل ، وإن أثبت به حكم الأصل وهو امتناع اللزوم بعد الانقضاء في محله لمرعاة حق المرتهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وكذلك^(١) إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس يلغو ،

(١) وفي الأحمدية : ولذلك .

قلنا : نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطمع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلاً ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جمل الكره والخطأ بمنزلة النامى باعتبار وصف المذر ؛ فإن الكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن الكره مضاف إلى غير من له الحق وهو الكره ، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى ما لا صنع للمباد فيه أصلاً ، ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بمذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن في الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الإسقاط لافي الإيجاب ، فمرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالمفطر لفة وقد وجد هذا المعنى بمينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعي رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل الممد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فمرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في الممد وزيادة فتجب الكفارة في الممد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في النموس ؛ لأن في المقودة على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنابته ؛ لما في الإقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في النموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر في المقودة على أمر في المستقبل بعد الحنث . ولكننا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص للكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى المقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنوب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن المقوبات المحضة سببها محذور محض والعبادات المحضة سببها مالا خطر فيه ، فالتردد يستدعى سبباً متردداً وذلك في قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رعى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدمياً معترماً ، فأما الممد فهو محذور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المقودة على أمر في المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم التسمم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « وَلَا تَجْمَعُوا لِلَّهِ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ » وقال تعالى : « وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الفموس محذور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الفموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة^(١) فلا يصلح سبباً لجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن الثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للمقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمداً^(٢)] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجباً للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المائلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن . نص عليه في السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لافي الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محذور

(١) وفي الثمانية : والسرقه .

(٢) زيادة من الهندية .

هناك تطهير ذلك الموضع بالغسل . فمرفنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا يكون مرجحاً للعلة فكيف يكون نقضاً؟! وسنقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس .

وبيان الوجه الثالث فيما يعلل به في النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام ، فيورد عليه يوم الحيض نقضاً ، ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه ؛ فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً ، يصح نذرها وإن حاضت من الغد ، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم . وكذلك يعلل في التكفير بالماكب ، فنقول : عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من جواز التكفير بعتقها كالبيع والإجارة ، فيورد عليه نقضاً ما إذا أدى بعض بدل الكتابة ، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا العقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلاً للتكفير بها ، وهنا العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ، ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير ، وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الأفراد نقضاً ، وفقهه ما ذكرنا .

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين ؛ فإنه خارج نجس فيكون حدثاً كالخارج من السبيلين ، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضاً . وللدفع فيه وجهان : أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً ، والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه ، فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان أنه حدث بالجملة .

والثاني أن المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سويتنا ؛ فإن الخارج المعتاد من السبيل إذا كان دائماً يكون حدثاً موجباً للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت ، فكذلك الذي هو غير المعتاد والذي هو خارج من غير سبيل . وكذا إذا عللنا في أن السنة في التأمين الإخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الأذان ولا التكبيرات التي يجهر بها الإمام ؛ لأن الفرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الأذكار في أن الأصل هو الإخفاء وذلك ثابت إلا إن جهر الإمام بالتكبيرات لأنها ذكر بل لإعلام من خلفه بالانتقال من ركن إلى ركن ، والجهر بالأذان والإقامة كذلك أيضاً ، ولهذا لا يجهر المقتدى بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة ، فيدفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة . وبمض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون : مقصودنا بهذا التعاميل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا بينهما في موضع النقض كما سوينا في موضع التعليل ، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض ، والله أعلم .

باب الترجيح

قال رضى الله عنه : الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها في معنى الترجيح لغة وشريعة ، والثاني في بيان ما يقع به الترجيح ، والثالث في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح .

فأما الأول فمقول : تفسير الترجيح لغة إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفاً لا أصلاً ، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ، ثم يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المائلة بين الشيتين ، ومنه الرجحان في الوزن فإنه عبارة عن زيادة بمقدار ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداءً ولا مدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه مقصوداً بنفسه في العادة نحو الحبة في العشرة ، وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف ، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى تثبت به المائلة على وجه لا تنعدم به المعارضة ، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المائلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة ؛ ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد

فإنما^(١) يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينمقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بمت منك هذا الثوب بمشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاماً ، والفاقد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يحمل أصلاً يتمرف حكمه من نفسه ، وإذا كان مائبث الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للمتق^(٢) فكذلك ما ثبت به الملك في البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فمبدي حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان لفقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للفقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال غنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تمتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيًا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبمد البينونة والشروع في المدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن القتضى كالنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإننا نجمله كالنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصور النصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

(١) وفي الثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بمت منك هذا العبد فقال المختري فهو حر — هامش الثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبمض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، فخرج على هذا الأصل قوله تعالى : « وأسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيانُ وما استُكْرِهوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق^(١) مع هذه الأعداء فلو حمل عليه كان كذباً ولا إذ كمال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ممصوماً عن ذلك ، فمرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم في الدنيا والآخرة قولاً بالعموم في المقتضى وجعل ذلك كالنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاماً ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطئ ، والمكره ولا يفسد الصوم بالأككل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً في حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمالُ بالنياتِ » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بمض الكلام للاختصار إذا كان فيما بق منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به والمحذوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو النصوص ، ولا شك أن ما ينتقل غير ما يصحح النصوص . وبيان هذا أن في قوله أعتق عبدك عنى^(٢) محذوفاً ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح النصوص ، وفي قوله « وأسأل القرية » الأهل محذوف للاختصار

(١) وفي الهنذية : متحقق .

(٢) وفي الصمانية : وبيان هذا في قوله أعتق عبدك عنى يثبت التملك

- ح - الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاومة معه في الأخذ بالشفعة إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك ، كالولد والريح والثمار من الأشجار المشتركة ، أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوماً على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتري من بدنه وهو الثمن ، حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بمئنة ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون أثلاثاً على قدر الملك . وهذا غلط منه لأنه جعل الحكم مقسوماً على قدر الملة ، أو بنى الملة على الحكم ، وذلك غير مستقيم . وعلى هذا اتفقت الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف والباقي بينهما بالعصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح علة بعة أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السبيين في حق من اجتمع في حقه السبيان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر . وكذلك قال أكثر الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لأه . إنه لا يترجح بالأخوة لأم على الآخر ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما بصفان بالعصوبة . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : يترجح ابن العم الذي هو أخ لأم لأن الكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب . وأخذنا بقول أكثر الصحابة ؛ لأن العصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالأخوة ؛ ولهذا يكون استحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق الأخ بدرجات ، والترجيح بقرابة الأم في استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة العصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الأخوان حينئذ يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها العصوبة ابتداءً فيجوز أن تقوى بها علة العصوبة في جانب الأخ لأب وأم إذا الترجيح يكون بعد المعارضة والمساواة ، فأما قرابة الأخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخ لأم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتستبر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال بغيراد كل واحد من السبيين في شخص آخر . وكثير من المسائل تخرج على ما ذكرنا من الأصل في هذا الفصل إذا تأملت .

فصل

وما ينتهى إليه ما يقع به الترجيح فى الحاصل أربعة : أحدها قوة الأثر ،
والثانى قوة الثبات على الحكم المشهود به ، والثالث كثرة الأصول ، والرابع
عدم الحكم عند عدم العلة .

أما الوجه الأول فلأن المعنى الذى به صار الوصف حجة الأثر ، فهما
كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة . فذلك
نحو دليل الاستحسان مع القياس ، ونحو الأخبار إذا تعارضت ؛ فإن أخبر
لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى
الاتصال وكادة من الاشتهار وفقه الراوى وحسن ضبطه وثقافته كان
الاحتجاج به أولى .

فإن قيل : أليس أن الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة
عدالة بعض الشاهد وهى إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة
الفریقین لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة ؟ قلنا : العدالة ليست بذى أنواع
متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالعض ، وهى عبارة عن التقوى
والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه
على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده ، بخلاف تأثير
العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره . وبيان هذا
فى مسائل . منها أن الشافعى علل فى طول الحسرة أنه يمنع نكاح الأمة لأز
فى هذا المقدم إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحت
حره ، وهذا الوصف بين الأثر : فإن الإرقاق نظير القتل من وجه : ألا
أن الإمام فى الأسارى يتخير بين القتل والاسترقاق ؟ فكما يحرم عليه قتله
ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه . وقلنا : هذا النكاح يجوز له
المسلم ؛ فإن المولى إذا دفع إليه مالا وأذن له فى أن ينكح به ما شاء من حره
أو أمة جاز له أن ينكح الأمة ، فلما كان طول الحره لا يمنع نكاح الأمة
للمسلم لا يمنع لحر لوجود الحره فى الدنيا . وتأثير ما قلنا أن تأثير لرف

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجمل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجمل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيب على الولد يكون تنصباً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الأخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين . وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كإقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عني على ألف [درهم^(١)] وبعد ما ثبت المقدم بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبق بل لانعدام دليل المزيل ، فمرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يمترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة^(٢) كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي النهاية : بإشارة النص .

فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشراكة بين النصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعة حُرِّمَ ذلك الدينُ القيمُ فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالند دون غيره من الأوقات في المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يقولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة^(١) » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص^(٢) يدل على قطع الشراكة وهو أن الحكم يثبت بالنص في النصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا ؛ فإن^(٣) عندنا فيما هو من جنس النصوص الحكم يثبت بعملة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات^(٤) نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعطيل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفي الثمانية : من جنابة .

(٢) وفي الهندية : إن التخصيص .

(٣) وفي الثمانية والهندية : لأن .

(٤) وفي الثمانية والهندية : من موجبات .

في حق الأمة أولى . وعلل الشافعي رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الإسلام أو في دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتمجّل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة ؛ فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم العدة كالردة ، وسوى بينهما في الجواب فقال : إذا ارتد أحدهما قبل الدخول تتمجّل الفرقة في الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض . وبيان أثر هذا الوصف في ابتداء النكاح ؛ فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينمقد النكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا ينمقد النكاح ابتداء ؛ فكذلك في حالة البقاء تستوى ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح ، وفي الردة إنما يثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمناقة الردة النكاح فإنهما لو ارتدا معاً - نموذ بالله - لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا ، فأما الردة فتتحقق ، ومع تحقق التنافي لا يتصور بقاء النكاح كالحرمية بالرضاع والمصاهرة . وقلنا نحن : الإسلام سبب لمصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذي أصر منهما على الكفر كان موجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً . ولا يقال هذا الكفر إنما لم يكن سبباً للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه كما لا يكون سبباً للمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه ؛ لأن اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع ضعيف جداً ؛ فإن قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح ، ولا يمنع البقاء والاستفتاء عن نكاح الأمة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء ، إذا تزوج الحرة بعد الأمة ، فإن ظهر أن واحداً من هذين السببين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها ؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً ، جعلنا السبب تفريق القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأتى منهما ، وهو قوى الأثر بالرجوع إلى الأصول ؛ فإن التفريق بالامان وبسبب الحب والعنة وبسبب الإيلاء يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته

فهنا أيضاً يحال به على من كان قوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ، ولا يثبت إلا بقضاء القاضي . فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق ، وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لسكونها منافية للنكاح حكماً وذلك وصف مؤثر ؛ فإن النكاح يمتنع على الحل الذي هو كرامة ، وبعد الردة لا يبق الحل ؛ لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، وإزالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة ، فجعلها منافية للنكاح حكماً يكون قوى الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود المنافي لا يبق النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل . فأما إذا ارتدنا ممّا فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بينا أن المدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتمليل ولا بإثبات الحكم فيه بعملة ، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يحمل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح ، وهذا لأن البقاء لا يستدعي دليلاً مبقياً وإنما يستدعي الفائدة في الإبقاء ، وبعد ردتها نعوذ بالله يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء . فأما الثبوت ابتداء يستدعي الحل في المحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدها لا يظهر في الإبقاء فائدة مع ماها عليه من الاختلاف . وعلى هذا علل الشافعي رحمه الله في عدد الطلاق فإنه ^(١) معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح ، وهذا بين الأثر ؛ لأن المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف ، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف في الطلاق بالإيقاع عرفنا أنه هو المالك له ، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالإعتاق وغيره إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية .

وقلنا نحن : الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتعذر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق ^(٢) والحرية ؛ لأن الملك إنما يثبت في المحل

(١) وفي النسختين : وأنه .

(٢) وفي الثمانية : بالرق .

باعتبار صفة الحل والحل ، الذى يبتنى عليه النكاح فى حق الأمة على النصف منه فى حق الحرة فيقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الإبطال ، كما أن بقدر ملك الميمن يتمكن من إبطاله بالعتق ، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقاً واحداً ، فإن كان له عبدان يملك عتقين . ثم ظهر قوة الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف باختلاف حالها ، وذلك نحو القسم فى حال قيام النكاح والعدة وحتى المراجعة باعتبارها بعد الطلاق ، فمررنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع المحل له . وعلى هذا علل فى تكرار المسح بأنه ركن فى الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل . وقلنا نحن : إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ، ثم كان تأثير المسح فى إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية فى سنة التكرار فيه ؛ فإن التكرار مشروع فى المضمضة والاستنشاق وليس بركن ، وتأثير المسح فى التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذى يلحقه بإفساد عمامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة . وعلى هذا علل فى اشتراط تعيين النية فى الصوم بأنه صوم فرض ، وهو بين الأثر ؛ فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قرينة كالأصل . وقلنا نحن : صوم عين ، وتأثيره أن اشتراط النية ، فى العبادة فى الأصل للتمييز بين أنواعها بتعين نوع منها وهذا متمين شرعاً فلا معنى لاشتراط النية للتمييز ، ومعنى القرينة يتم بوجود أصل النية ، فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح . وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل فى نظائرها .

وأما الوجه الثانى وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم المشهود به فلأن أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فما يظهر فيه زيادة القوة فى الثبات عند المرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة . وبيان ذلك فى مسألة

مسح الرأس أيضاً ؛ فإن الوصف الذى عللنا به له زيادة قوة اثبات على الحكم
 المشهود به ؛ ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتبسم والمسح على الخف
 والمسح على الحورت عند من يجيزه والمسح على الجائر يطهر الخفة فيها
 بترك اعتبار التكرار ، وليس للوصف الذى علل به قوة الثبات بهذه
 الصفة ؛ فإن في الصلاة أركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود ثم تمامها
 يكون بالإكمال لا بالتكرار ؛ فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوى ثابت
 في إثبات سنة التكرار به . وكذلك في الصوم ؛ فإن صفة الصية قوى ثابت
 في إسقاط اشتراط نية التعمين فيه حتى يتمدى إلى سائر العبادات ، كالزكاة
 إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوى الزكاة ، والحج إذا أطلق النية
 ولم يمين حجة الإسلام ، والإيمان بالله تعالى . ويتمدى إلى غير العبادات نحو
 رد الودائع والنصوب ورد المبيع على البائع لفساد البيع . وصفة الفرضية
 ليس بقوى ثابت في اشتراط نية التعمين بمد ما صار متمبناً في الصوم ولا في
 غير الصوم . وكذلك ما علل به علماؤنا في أن المنافع لا تضمن بالإتلاف
 لأن ضمان المتأفات مقدر بانثل بالنص ، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران ،
 وبين العين والمنفعة تفاوت في المسالية من الوجه الذى ذكرنا ، فلا يجوز أن
 يوجب على المثلث فوق ما أتلف في صفة المسالية ، كما لا يوجب الجسد
 بإتلاف الردى . وقال الشافعى رحمه الله : المنافع تضمن بالمقد الجائر والفاقد
 بالدرهم فتضمن بالإتلاف كالأعيان ، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرر
 عن إهدار حق المثلث عليه ؛ فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالموض
 بالمقد . ثم هو يزعم أن عنته أقوى في ثبات الحكم المشهود به عليه من
 وجهين : أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فمراعاة جانب المظلوم
 وإلحاق الخسران بالظالم باينجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم .
 والثانى أن في إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو
 صفة البقاء ، وفي الأصل هما شيئان وهو كونهما منتفعا به غير أن في طرف
 الظالم فضل صفة وهو البقاء . فهدر صيانة الأصل [هدر^(١)] حق المظلوم .

وإذا قلنا : لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق المثلث عليه في أصل المالية ، ولا شك أن الوصف دون الأصل . ونحن نقول : قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه ؛ لأن في إيجاب الزيادة معنى الجور ، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الأحوال ، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لمجزنا عن إيجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المائلة فيه بالنص ، وبه فارق ضمان العقد ؛ فإنه غير مبني على المائلة بأصل الوضع ، وكيف يكون مبنيًا على ذلك والمبتنى به الربح والامتناع من الإقدام عند تحقق المعجز أصل مشروع لنا ؟ والثاني أن في إيجاب الزيادة إهدار حق المثلث في هذه الزيادة في الدنيا والآخرة . وإذا قلنا : لا يجب الضمان لا يهدر حق المثلث عليه أصلاً بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الإهدار . ولا يدخل على هذا إتلاف ما لا مثل له من جنسه ؛ لأن الواجب هو مثل المثلث في المسألة شرعاً إلا أنه آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع . قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت في القيمة ؛ لأنه لا يستطيع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع ، فالواجب شرعاً هو المثل لا غير ، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضئيف جداً ؛ لأن الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه ، فلولم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا ، وعند إيجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه ، ومراعاة الوصف في الوجوب كمرعاة الأصل ؛ ألا ترى أن في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف كالتصحيح مع الشلاء بمنع جريان القصاص ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ؛ فمرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا . وعلى هذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول ، وملك القصاص لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على العفو ، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الأطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة الحل عن

الإهدار لا المائلة على وجه الجبران ؛ لأن النفوس بأطرافها مصونة عن الابتذال وعن الإهدار .

وأما الوجه الثالث : وهو الترجيح بكثرة الأصول فلأن كثرة الأصول في المعنى الذي صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة ، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها ، وما من نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً .

وأما الوجه الرابع : وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو أضعف وجوه الترجيح ، لما بينا أن عدم [لا يوجب شيئاً ، وأن عدم لا يكون متعلقاً بعلة ، ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة ^(١)] يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالعلة ، فمن هذا الوجه يصلح للترجيح . وبيانه في المسح بالرأس أيضاً ؛ فإن التعليل بأنه ركن لا يكون في القوة كالتعليل بأنه مسح ؛ لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في الضمضة والاستنشاقي ، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال الجنب والحائض ؛ فإنه يسن فيه صفة التكرار لأنه ليس بمسح . وكذلك في كل ما يعقل تطهيراً صفة التكرار فيه يكون مستنواً ، وفيما لا يعقل تطهيراً لا يسن فيه صفة التكرار ، وقولنا مسح بنبيء عن ذلك . وكذلك قلنا في الأخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للزكاح ، وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بني الأعمام ، وهو إذا قال شخصان يجوز لأحدهما أن يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه لانعدام هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى ؛ فإن السلم لا يجوز له أن يضع زكاة ماله في الكافر ، وذلك لا يدل على أنه يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه . وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه في المجلس لأنه عين بعين ، وينعدم هذا الحكم عند انعدام

(١) ما بين المربعين زيادة من المصنف .

هذا الوصف ؛ فإنه في باب الصرف يشترط القبض من الجانبين ؛ لأن الأصل فيه النقود وهي لا تتمين في العقود فكان ديناً بدين ، وفي السلم يشترط القبض في رأس المال ؛ لأن المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب نقد فيكون ديناً بدين ؛ فعرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام الملة . وهو يطل فيقول : ما لان لو قبول كل واحد منهما مجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة . ثم الحكم^(١) لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم ؛ فإنه يشترط قبض رأس المال في المجلس ، وإن جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قبول كل واحد منهما مجنسه . فهذا بيان الفصل الرابع .

فصل

وأما المخلص من التعارض في دليل الترجيح فطريق بيانه أن نقول : إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة له ، ثم تقوم به أحوال تحدث عليه ، فإذا قام دليل الترجيح لمعنى في ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يرجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين : أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال ، فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك ، بمنزلة ما لو اتصل الحكم باجتهاد فتأيد به ثم لم ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك ، وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر . والثاني أن الأحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبعية ، والأصل لا يتغير بالتبعية على أى وجه كان . وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدماً في المصوبة على العم ؛ لأن المرجح فيه معنى في ذات

(١) نعرض السلم في شيء لو قبول مجنسه لم يحرم التفاضل بينهما — هامش الثمانية .

القرابة وهو الأخوة التي هي مقدمة على العمومة ، وفي الم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال . وكذلك العمدة لأم مع الخالة لأب وأم إذا اجتمعتا فالعمدة الثلثان باعتبار أن المرجح في حقها هو معنى في ذات القرابة وهو الإدلاء بالأب ، وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت . ولو كانا أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم في العصبوبة الذي لأب وأم ؛ لأنها استويا في ذات القرابة فيصار إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما . ولو كان ابن الأخ لأب معه ابن أخ لأب وأم فإن الأخ لأب يقدم في العصبوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة . وربما خفى على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا ، ومن أصاب مركز الدليل فهو مأجور مشكور .

وبيانه في مسائل النسب فإن علماءنا أثبتوا الترجيح باعتبار الصناعة والحياطة والطبخ والشبي ، وقالوا فيمن غصب ساحة وأدخلها في بنائه ينقطع حق المنسوب منه عن الساحة ؛ لأن الصنعة التي أحدثها الغاصب فيها قاعة من كل وجه غير مضاف إلى صاحب العين ، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه ؛ لأنه صار مضافاً إلى الحادث بعمل الغاصب وهو البناء ، فرجحنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات وأسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر وهو أنه أصل ، وفي الساحة إذا بنى عليها لما استويا في أن كل واحد مهما قائم من كل وجه ، فرجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء [لأن قوام البناء ^(١)] للحال بالساحة وقوام الساحة ليس بالبناء . وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه ، واللحم إذا طبخه أو شواه ؛ لأن الوصف الحادث بعمل الغاصب قائم من كل وجه ، وما هو حق المنسوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الغاصب ، فيترجح ما هو قائم من كل وجه . وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لأن الإمساك

(١) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

في جميع النهار ركن واحد ، وشرط كونه صوماً شرعياً النية ليحصل بها الإخلاص ، فإذا ترجح جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر . فالشافعي يقول : يؤخذ في العبادات بالاحتياط ، فإذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب المدم على جانب الوجود لأجل الاحتياط في أداء الفريضة ، فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط ، وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال . وقال أبو حنيفة : إذا كان لرجل مائتا درهم وخمس من الإبل الساعة فسبق حول الساعة فأدى عنها شاة ثم باعها بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينمقد على الثمن حول جديد ، فلو استفاد مائتي درهم بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين في الحول ، وإن كان المستفاد ربح أحد المالين أو زيادة متولدة من عين أحد المالين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد في الحول لأن المرجح هنا معنى في الذات وهو كونه ثناء أحد المالين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول ، وفي الأول لما استوى الخانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال . والمسائل على هذا الأصل يكثر تمدها ، والله أعلم .

فصل

وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة : أحدها ما بينا من ترجيح قياس بقياس آخر ؛ لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداها مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود . وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد ؛ لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المائلة كما بينا . وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد ؛ لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص . والنوع الثاني الترجيح بكثرة الأشباه فإنه فاسد عندنا . وبيانه فيما يقوله الخصم : إن الأخ يشبه الأب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جريان القصاص من الطرفين ، وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه ،

وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه ، وحل حليّة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الأحكام . قالوا : فيرجح باعتبار كثرة الأشباه ، وهو فاسد عندنا لأن الأصول شواهد ، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات فاسد ، وفي الأحكام الترجيح بكثرة الملل فاسد ، فكذلك الترجيح بكثرة الأشباه .

والنوع الثالث الترجيح بمعوم العلة ، وذلك نحو ما يقوله الخصم : إن تعليل حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم أولى لأنه يعم القليل والكثير ، والتعليل بالقدر يخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى . وعندنا هذا فاسد ؛ لأن إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص ، وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالمعوم والخصوص ، وعنده الخاص يقضى على العام ، كيف يقول في الملل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص ، ثم معنى المعوم والخصوص يبتنى على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص ، فأما الملل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة على حسب ما اختلفا فيه ، ولا مدخل للمعوم والخصوص في ذلك .

والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ، وذلك نحو ما يقوله الخصم في أن ما جعلته علة في باب الربا وصف واحد وهو الطعم فأما الجنسية عندى شرط وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين فتترجح علتي باعتبار قلة الأوصاف . وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت النص ، والنص الذى فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان فكذلك العلة بل أولى ؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذى يتحقق فيه الاختصار والإشباع ، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع .

باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية

التي يحوز الاحتجاج بها

هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ، ثم المهانة ، ثم بيان فساد الوضع ، ثم النقض . فنقدم بيان القول بموجب العلة لأن المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة ، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة . ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المثلل التزامه بتعليقه . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي رحمه الله في تكرار المسح بالرأس أنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالنفل في المنسول ؛ لأننا نقول بموجب هذا . فنقول : يسن تثليثه وتربيعة أيضاً ؛ لأن المفروض هو المسح برقع الرأس عندنا ، وعنده أدنى ما يقنأوله الاسم ، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة ، وبلاستيعاب يحصل التثليث والتربيعة ولكن في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض ؛ لأنه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل في محل أو محال ؛ فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات ، كما أن من دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات ، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره . قلنا : الآن هذا في الأصل ممنوع ؛ فإن المسنون في الفسل ليس هو التكرار مقصوداً عندنا بل الإكمال وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض فالزيادة بعد ذلك الإكمال لا يكون إلا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقاً لا أن يكون مقصوداً ، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الإكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض ، والإكمال يحصل به في الأركان نحو القراءة في الصلاة فالإكمال يكون فيه بالإطالة لا بالتكرار ، وكذلك الإكمال في الركوع والسجود ؛ ولأن الإكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على المضمض إنما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة المنيية عن البدن أو الثوب يكون الإكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب ، فأما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير في الإكمال ، بل الإكمال فيه يكون بالاستيعاب الذى فيه زيادة على القدر المفروض ، وعند ذلك يضطر المعلن إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذى تدور عليه المسألة ، ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف ، وتحقيق معنى الإكمال فيه بالاستيعاب كما في المسح بالخلف ، ويتبين أنه لا أثر للركنية في اشتراط التكرار ؛ فإن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ، ويتبين أن ما يكون ركناً وما يكون سنة وما يكون أصلاً وما يكون رخصة في معنى الإكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء ، ثم في المسح الذى هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركناً كالمسح بالخلف كان الإكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار ، وكذلك في المسح الذى هو أصل ، وفيما يكون مسنوناً لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار كالمضمضة ، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة الفرض لا تحصل إلا بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار ، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه .

ومن ذلك ما علل به الشافعى في صوم التطوع إنه باشر فعل قرية لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالإفساد ؛ لأننا نقول بموجب هذه العلة ؛ فإن عندنا القضاء لا يجب بالإفساد وإنما يجب بما وجب به الأداء وهو الشروع ، فإن غير العبارة وقال وجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء . قلنا : الشروع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضى في فاسدها لا يكون ملزماً عندنا بل باعتبار كونها مما تلزم بالنذر ، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى قلنا ، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذى هو ركن تعليله ، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر ، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزماً ، فتبين فقه المسألة .

ومن ذلك قولهم إسلام المروى في المروى جائز لأنه أسلم مذروعاً في مذروع فيجوز كإسلام المروى بالمروى ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإن كونه مذروعاً في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار

معنى آخر هو مفسد ؛ ألا ترى أنه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال في المجلس مع أنه أسلم مذكوراً في مذكور . فإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر بالاتفاق فلماذا لا يجوز أن يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة والاشتغال بأن الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها إن أمكنه ذلك .

ومن ذلك تمليلهم في الطلاق الرجعى إنها مطلقة فتكون محرمة الوطء كالبلانة ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإننا لا نجعلها محالة الوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحة تكون محالة الوطء كما بعد المراجعة ؛ فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا يخرج من أن تكون مطلقة ، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خلافاً في النكاح أو هل يكون محرماً للوطء مع قيام ملك النكاح ، وعلى هذا يدور فقه المسألة .

ومن ذلك ما قالوا في المحتملة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة ؛ فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلاً لوقوع الطلاق عليها عند الإيقاع ولكن هذا لا يبقى وصفاً آخر فيها يكون به محلاً لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقي له عليها ببقاء العدة^(١) فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة .

ومن ذلك تمليلهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل ؛ لأننا نقول بموجب هذا ؛ فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل بوجود الامتثال منه للأمر ، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين ، وإطعام ستين مسكيناً عند المعجز عن الصوم ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن الامتثال لا يحصل هنا بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل ؛ لأن المطلق محمول على المقيد .

ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس

(١) كان في الأصلين بقاء اليد ، والصواب ما في المصنف .

بينهما جزئية ؛ فإننا نقول بموجبه ؛ فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفي وجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح ، فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لعله العتق مع الملك بدون الولاد أم لا . وأكثر ما يذكر من الملل الطردية يأتي عليها هذا النوع من الاعتراض ، وهو طريق حسن لإجلاء أصحاب الطرد إلى الشروع في فقه المسألة .

فصل في المانعة

قال رضى الله عنه : المانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه : إحداها في الوصف ، والثانية في صلاحية الوصف للحكم ، والثالثة في الحكم ، والرابعة في إضافة الحكم إلى الوصف ؛ وهذا لأن شرط صحة العلة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحاً للحكم ظاهراً وتعليق الحكم به وجوداً وعدماً . أما بيان النوع الأول فيما علل به الشافعى في الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب قال : هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم . لأننا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جنافية متكاملة ، وعند هذا النع يضطر إلى بيان حرف المسألة وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تتكامل به الجنابة أو الجماع المدم للصوم ، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرير السبب عند الأكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة .

وبيان النوع الثانى فى تكرار المسح بالرأس فإن الخصم إذا علل فقال : هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالأحجار . قلنا : لا سلم هذا الوصف فى الأصل ؛ فإن الاستنجاء إزالة النجاسة المينية ، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ؛ ولهذا لو لم يتلوث شئ من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ، ولهذا كان الفسل بالماء أفضل . ثم المسح الذى يدل على التخفيف لا يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل ، فيضطر عند هذا النع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين المسوح والمفسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به ، أو التفرقة بينهما بوصف المسح والفسل ؛ فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح .

وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة . لأننا نقول : معنى هذه المجازفة ذاتاً أم قدرأ ؟ فلا يجد بدا من أن يقول ذاتاً ، فنقول : حينئذ معنى المجازفة في الذات صورة أم عياراً ، فلا يجد بدا من أن يقول عياراً ؛ لأن المجازفة من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق ؛ فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة ، وربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر . وإذا ادعى المجازفة عياراً قلنا : هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلاً تحت الميار والتفاح وما أشبهه لا يدخل تحت الميار ، فلا يكون هذا الوصف صالحاً لهذا الحكم ؛ ولأن المساواة كيلاً شرط جواز العقد في الأموال الربوية بالإجماع ؛ ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في الميار مفسداً للعقد ، والفضل في الميار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، كما أن المساواة في الميار الذي هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذي تدور عليه المسألة وهو أن حرمة العقد في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل ، والجواز يتعلق بشرطين : المساواة في الميار ، واليد باليد . وعندنا جواز العقد فيها أصل كما في سائر الأموال ، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في الميار وذلك لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة في الميار ؛ إذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ، ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الميار أصلاً .

ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرعى مشورتها ، فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالنائمة والمنمى عليها .

لأننا نقول : ما تمنون بقولكم بدون رأيها ؟ رأى قائم في الحال
أم رأى سيحدث أم أيهما كان ؟ فإن قالوا أيهما كان فهو باطل من الكلام ؛
لأن الثيب المجنونة تزوج في الحال ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الإفاقة ،
فلا نجد بدا من أن نقول المراد رأى قائم لها ، وهذا ممنوع في الفرع ؛ فإنه
ليس لها رأى قائم في الحال في النع ولا في الإطلاق ؛ فإن من لم يجوز
تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون المقد برأيها [وبدون رأيها^(١)]
ومن جوز المقد فكذلك لم يفصل ، فمرفنا أنه ليس لها رأى قائم ،
وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثراً في الحكم قبل
حدوثه ، ومن جوز حدوثه في النع لا في الإثبات ؛ إذ الحكم لا يسبق
علته ، فيضطر عند بيان النع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو
أن رأى الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال شرعاً
فيما يرجع إلى النظر لها كما في المسال والبكر والغلام أم لا يقوم رأيه مقام
رأيها لما في ذلك من تفويت الرأي عليها إذا صارت من أهل الرأي بالبلوغ ؟
وبمثل هذا الحد يتبين عوار من شرع في الكلام بناء على حسن الظن قبل
أن يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه .

وبيان المانعة في الحكم كثيرة . منها تعليلهم في تكرار المسح بأنه
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كفصل الوجه ؛ لأننا لا نسلم هذا الحكم في
الأصل ، فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر
المفروض في محله من جنسه كما في أركان الصلاة ؛ فإن إكمال ركن القراءة
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن . وكذلك
الركوع والسجود إلا أن في الفصل لما كان الاستيعاب فرضاً لا يتحقق
فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار مسنوناً لغيره وهو
تحصيل صفة الإكمال به لا لعينه ، وفي المسح الاستيعاب ليس بركن
فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة سنة الكمال ، بل بالزيادة على القدر

(١) ما بين المربعين زيادة من المندبة .

المفروض باستيماب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الإكمال ، وما كان مشروعاً لغيره فإنما يشرع باعتباره في موضع تتحقق الحاجة إليه ، فأما إذا كان ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره ؛ ألا ترى أنه لو كرر المسح في ربع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم^(١) لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح ، فهذا يتبين أن الإكمال هنا بالاستيماب وأنه هو الأصل ، فيجب التخصيص إليه إلا في موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون الاستيماب ركناً كما في المغسولات حينئذ يصر إلى الإكمال بالتكرار ، ولا يلزمنا المسح بالأذنين فإنه مسنون لإكمال المسح بالرأس وإن لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين بحال ؛ لأن ذلك المسح لإكمال السنة في المسح بالرأس ، ولهذا لا يأخذ لأذنيه ماء جديداً عندنا ، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس ، والمسح فيهما أفضل من الفصل إلا أن كون الأذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكمال السنة به ولا تثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الأذنين عن المسح بالرأس لهذا .

ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التعيين بالنية كصوم القضاء . فإننا نقول : ما تعنون لهذا الحكم ؟ التمين بالنية بعد التمين أو قبل التمين أم في الوجهين جميعاً ؟ فلا يجدون بداً من أن يقولوا قبل التمين ؛ لأن بعد التمين التمين غير معتبر وهو ليس بشرط في تأدى صوم القضاء ، وإذا قالوا قبل التمين قلنا : هذا ممنوع في الفرع ؛ فإن التمين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع في هذا الزمان صوم الفرض خاصة فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد بداً حينئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التمين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متميناً في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟ .

(١) وفي النسختين : قلنا لا يحصل .

ومن ذلك تعليلهم في بيع المعلوم الذي لا يدخل تحت الميار بجنسه أنه باع مطموماً بمطموماً من جنسه لا تعرف المساواة بينهما في الميار فيكون حراماً كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة . فإننا نقول : إيش^(١) تمنون بهذا الحكم ؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوى ؟ فإن قالوا : بنا غنية عن بيان هذا . قلنا : لا كذلك ، فالحرمة الثابتة إلى غاية غير الحرمة المطلقة ، والحكم الذي يقع التعليل له لا بد أن يكون معلوماً . فإن قال : أعني الحرمة المطلقة ، منعنا هذا الحكم في الأصل ؛ لأن الحرمة هناك ثابتة إلى غاية وهي المساواة في القدر ، وإن عني الحرمة إلى غاية فقد تمذر إثبات هذه الحرمة بالتعليل في الفرع ؛ لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق في مال يتصور فيه تلك الغاية ، وما لا يدخل تحت الميار لا يتصور فيه الغاية وهي المساواة في الميار ، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية ؟ وعند هذا النع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه .

ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان أنه مال يثبت ديناً في الذمة مهرراً فيثبت ديناً في الذمة سلباً كالثياب . فإننا نقول : ما معنى قولكم يثبت ديناً في الذمة ؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة ؟ فإن قال : أعني معلوم الوصف ، منعنا ذلك في الأصل وهو المهر ؛ فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرراً أن يكون معلوم الوصف . فإن قال : نعني معلوم المالية والقيمة ، منعنا ذلك في الفرع ؛ فإن الحيوان بعد ذكر الأوصاف يتفاوت في المالية تفاوتاً فاحشاً . وإن قالوا : لا حاجة بنا إلى هذا التعيين ، قلنا لا كذلك ، فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك إلا الإيجاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة ، وعند ذلك يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن إعلام المسلم فيه على وجه لا يبق فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الأمثال في صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا ؟

(١) وفي الهندية : أى شيء .

ومن ذلك تمليلهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام أن المقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان ، فإننا نقول : إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض ؟ أهو التقابض لإزالة صفة الدينية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة^(١) وأحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا . فإن قالوا : لمعنى الصيانة ، منعنا هذا الحكم في الأثمان ، فاشتراط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدينية ؛ فإن النقود لا تتمين في العقود ما لم تقبض ، والدين بالدين حرام شرعاً . وإن قالوا : لإزالة صفة الدينية ، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع ، فالطعام يتمين في المقد بالتمين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراط القبض في الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا ، بمنزلة المساواة في القدر .

ومن ذلك قولهم في من اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه إنه عتق الأب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثه ؛ لأننا نقول : إن عنيتم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق بل^(٢) الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى الكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعاً ، وإن عنيتم الإعتاق فهذا غير موجود في الأصل ؛ لأنه لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به معتقاً ، وعند هذا لا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن شراء القريب هل هو إعتاق بطريق أنه متمم علة العتق ؟ أم ليس بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكماً للملك ؟

ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتمليك [فلا يتأدى بدون التمليك^(٣)] كالكسوة ؛ لأننا نقول : لا تتأدى بدون التمليك مع امتثال الأمر [أم بدون امتثال الأمر . فإن قال : في غنية عن بيان هذا ، قلنا : لا كذلك ؛ لأن التكفير مأمور به شرعاً فلا يتأدى

(١) أى الصيانة عن الربا — هامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : إذ الكفارة .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

المأمور به إلا بما فيه امتثال الأمر . فإن قال : مع امتثال الأمر ، منعنا هذا الحكم في الأصل وهو إغارة الثوب من المسكين . وإن قال : بدون امتثال الأمر^(١) قلنا : هذا مسلم ولكننا نمنع انعدام امتثال الأمر في الفرع ، والمأمور به هو الإطعام ، وحقيقته التمكن من الطعام ؛ فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة أو هو أن حقيقة معنى الإطعام أهو التمكن بالتغذية والتعمشية أم التملك ؟

ومنه قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة فيكون موجباً للضمان كالأخذ غصباً . فإننا نقول : ما معنى هذا الحكم ؟ أهو أن يكون موجباً للضمان مع وجود ما ينفيه ، أم عند عدم ما ينفيه ؟ فإن قال : مع وجود ما ينفيه ، منعنا ذلك في الأصل ؛ فإن غصب الباغي مال العادل لا يكون موجباً للضمان وإن كان آخذاً بغير حق وبغير إذن المالك . وإن قال : عند عدم ما ينفيه ، قلنا : بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينافي الضمان هنا ؛ فإن قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان عندنا أو مسقط له كالإبراء ، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافياً للضمان أم لا ؟

وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب الملة ؛ فإن إضافة الحكم إلى الملل الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف ، بل لكونه موجوداً عند وجوده ومعدوماً عند عدمه ، وقد بينا أن المعدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه وكذلك كل تمثيل يكون بنفي وصف أو حكم ؛ فإننا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه ، نحو تمثيلهم في الأخ أنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم ؛ فإننا نمنع في ابن العم أن يكون انتفاء المتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف إذ المعدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً . وكذلك قولهم في النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمثل كالحدود .

فإننا نمنع إضافة هذا الحكم في الحدود إلى هذا الوصف ؛ لأن كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال . وتعليقهم في الإحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالإحلال كالذي ضل الطريق المانعة في الأصل على هذا الوجه . وتعليقهم في المبتوتة أنها لا تسوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة كالاطلقة قبل الدخول ؛ فإننا نمنع إضافة هذا الحكم في الأصل إلى هذا الوصف إذ المدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً . وعلى هذا فخرج ما شئت من المسائل .

فصل في بيان فساد الوضع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن فساد الوضع في الملل بمنزلة فساد الأداء في الشهادة وأنه مقدم على النقض ؛ لأن الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة ، كما أن الشاهد إنما يشتغل بتغييره بعد صحة أداء الشهادة منه ؛ فأما مع فساد في الأداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد . ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض ؛ لأن بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى ، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر . وبيانه فيما قال الشافعى في إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين ، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين . لأننا نقول : هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما ، فأما باعتبار بقاء من بقى على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه ، فعرفنا أن الاختلاف الحادث بإسلام السلم منهما هو سبب لعصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه ، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسداً وضماً في الفرع وإن كان صحيحاً في الأصل من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة . وكذلك قولهم في المسح بالرأس إنه ركن في الطهارة فيسن تثليثه . كفصل الوجه فاسد وضماً ؛ لأنه يرد المسح البنى

على التخفيف إلى الفصل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ فوق ما في الفصل ؛ فإن في الفصل الإكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة ، وبهذا التعليل يجعل التثليث في المسوح مشروعاً للإكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض ؛ فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يجعل التثليث مسنوناً بالاستيماب .

ومن ذلك قولهم في الصلوة إذا حج بنية النفل يقع عن الفرض لأن فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة ؛ فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك . ولكننا نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأنه بهذا الطريق يرد المفسر إلى المجمل ، ويحمل القيد على المطلق ، وإنما المجمل يرد إلى المفسر ليصير به معلوم المراد ، والمطلق يحمل على القيد عنده في حادثتين أو في حكيتين ، وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد ، حتى ردنا مطلق القراءة في صوم ثلاثة أيام في اليمين إلى القيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ، وأحد لا يقول القيد يحمل على المطلق ، وهو نظير مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف لدلالة العرف ، فأما القيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد .

ومن ذلك قولهم في علة الربا إن صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء ، بمنون أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين^(١) في المقعد على المظوم عند مقابلة^(٢) الجنسية . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن البيع في الأصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي بذله لحوائج الناس ، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال ؛ لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد ، وذلك إنما يصلح علة لصحة المقعد وتوسمة الأمر فيه لا للحرمة ؛ لأن تأثير الحاجة في

(١) أي التساوى والتفاضل — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : مقابلته بمجنسه .

الإباحة بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة ؛ ولهذا حل لكل واحد من الفائتين تناول مقدار الحاجة من الطعام والملف الذى يكون فى الغنيمة فى دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال ، فكانت الملة فاسدة وضماً مع أنه لا تأثير لها فى إثبات المائثلة بين الموضين الذى هو شرط جواز المقدر بالنص .

ومن ذلك قولهم فى طول الحرة إن الحر لا يجوز له أن يرق ماءه مع غنيته عنه ، كما لو كان تحت حرة ؛ فإن تأثير الحرية فى أصل الشرع فى استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفى إثبات صفة الكمال فى الملك ، ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد إلا اثنتان ، فالتعليل لإثبات الحجر عن المقدر بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسداً فى الوضع مخالفاً لأصول الشرع .

ومن ذلك قولهم^(١) فيمن جن فى وقت صلاة كامل أو فى يوم واحد فى الصوم إنه لا يلزمه القضاء ؛ لأن الخطاب عنه ساقط أصلاً ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء ، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة فى الصلاة ، أو استوعب الجنون الشهر كله فى الصوم . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن الحادث بالجنون محرز عن فهم الخطاب والالتزام بالأمر ولا أثر للجنون فى إخراجه من أن يكون أهلاً للمباداة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلاً لثوابها ، والأهلية لثواب المباداة بكونه مؤمناً والجنون لا يبطل إيمانه ؛ ولهذا يرث الجنون قريبه المسلم ، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم . والدليل عليه أنه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون ، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه ، حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائماً ، ولا وجه لإنكار هذا ؛ فإن بعد صحة الشروع فى الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات ، والجنون لا ينفى تحقق هذا الفعل ، وإذا بقى صائماً حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضاً كما شرع

(١) وفى الهندية « تعليلهم » مكان « قولهم » .

فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب في حقه . والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضاً له بعد الجنون ، وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الإفاقة فرضاً في حقه ؛ فهذا التحقيق يتبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون ، والخطاب بالأداء ساقط عنه لمجزئه عن فهم الخطاب ، وذلك لا ينفي صحة الأداء فرضاً ، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب ؛ فإنه تتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه فرضية الخطاب^(١) لا يكون مخالطاً بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضاً له . وكذلك النائم والمنعم عليه ؛ فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقراً في حقهما ، فكان التمثيل بسقوط فعل الأداء عنه لمجزئه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلاً ، فيسكون فاسداً وضماً مخالفاً للنص والإجماع ؛ ولأن الخطاب بالأداء يشترط لثبوت التمكن من الانتباه وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز ، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلاً على نفي تقرر السبب ، وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا صنع للعبد فيه بل هو أمر شرعى يختص بمحل صالح له وهو الذمة ، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الأداء ، ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يلحقه الحرج في القضاء ؛ فإن الحرج عذر مسقط بالنص ؛ قال تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فعند تناول الجنون حقيقة أو حكماً بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط . ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة في وقتها ، ولا يشتبه معنى الحرج في الأداء عند تضاعف الواجب ؛ ولهذا أسقطنا بمذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تبطل بالحيض في كل شهر عادة والصلاة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات ، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الظاهر ، ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم ؛ لأن فرضية

(١) وفي نسخة : المبادات .

الصوم في السنة في شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ،
فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه كثير حرج
ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب في وقته . وكذلك إذا لزمها صوم شهرين
في كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال ، بخلاف ما إذا
لزمها صوم عشرة أيام متتامة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها
الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ، ففي التحرز عن
الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام ؛
ولهذا أسقطنا قضاء العبادات عن الصبي بعد البلوغ ؛ لأن الصبي لا يكون
إلا متطاولاً عادة فيتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء . ولم يسقط القضاء عن
النائم لأنه لا يكون متطاولاً عادة فلا يلحقه الحرج في إيجاب القضاء بعد
الانتباه ، وألحقنا الإغماء بالجنون في حكم الصلاة ؛ لأن ذلك يوجد عادة في
مقدار ما يتكرر به الغائث من الصلاة ، وألحقناه بالنوم في حكم الصوم
لأنه لا يتناول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون في حكم الصوم
وهو أن يستوعب الشهر كله .

ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتمين في عقود المعاوضات لأنها تتمين في
التبرعات كالهبة والصدقة فتتمين في المعاوضات بمنزلة الخنطة وسائر السلع ؛ لأننا
نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن التبرعات مشروعة في الأصل للإيثار بالعين
لا لإيجاب شيء منها في الذمة والمعاوضات لإيجاب^(١) البذل بها في الذمة ابتداء ؛
ألا ترى أن البيع في العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء ،
والنكاح يكون بصداق يجب في الذمة ابتداء ، فكان اعتبار ما هو مشروع للإلزام
في الذمة ابتداء إنما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص إلى
شخص في حكم التمين فاسداً وضماً ؛ ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك
واليد في عين المقود عليه لم يجوز أن يكون موجباً للبيع في الذمة ابتداء
لا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ،

(١) وفي الثمانية : في إيجاب .

ففيما يكون البيع موجباً له في الذمة ابتداءً وهو الثمن لا يجوز أن يجعل موجباً نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتعيين ، وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالعقد الذي هو معاوضة إلا ثمناً ، ومع التعيين لا يمكن إثبات موجب ؛ فظهر أن هذا التعيين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال ديناً في ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً ؛ لأن موجب الهبة نقل الملك واليد في العين فلا يجوز أن يجعل موجب الإيجاب في الذمة ابتداءً بالشك ، وما كان تعيين النقد في عقد المعاوضة إلا نظير الإيجاب في الذمة ابتداءً بمقد الهبة ، فكما أن ذلك ينافي صحة العقد لأن موجب نقل الملك في العين واليد فبدون موجب لا يكون صحيحاً ، فهنا لو تعين بطل العقد ؛ لأنه ينعقد ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الإلزام في الذمة ابتداءً ، وفي الحنطة كذلك ؛ فإنه متى كان ثمناً كان واجباً في الذمة ابتداءً ، فأما بعد التعيين يصير مبيعاً فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص إلى شخص ، والسلم لا تكون إلا مبيعة ؛ ولهذا لا يجوز ترك التعيين فيها في غير موضع الرخصة وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس ؛ لأنه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد في الذمة ابتداءً وهو خلاف موجب العقد فيها .

ومن ذلك قولهم في المشتري إذا أفلس في الثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق تقض البيع واسترداد سلته ؛ لأن الثمن أحد العوضين في البيع فالعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعاً للضرر عن نفسه كالمعوض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فمعجز البائع عن تسليمه بالإباق أو كان ديناً كالسلم فمعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس . لأننا نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن موجب البيع في البيع استحقاق ملك العين واليد ؛ ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع في المبيع ؛ لأنه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره إذا لم يكن مستحقاً له ، وكذلك في المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم باكتسابه حكماً بكونه موجوداً في العالم وباشتراط الأجل الذي هو مؤثر

في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة أو إدراك غلاته ، فأما موجب العقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداء ؛ والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ؛ ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكماً . فتبين بهذا أن بسبب المعجز عن تسليم المقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه [وهو ^(١)] مستحق به ، وبسبب المعجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه وهو التزام [الثمن ^(٢)] في الذمة ، وأى فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل في موجب العقد ينبى أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل في موجب العقد . والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء أصلاً وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسخاً للبيع بينهما . ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة ، فإن معجز المالك عن أداء بدل الكتابة بعد محل الأجل تمكن المولى من الفسخ ، والبديل هناك مقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب المعجز عن تسليمه ؛ لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكاً للمولى بعد حل الأجل بالأداء ؛ فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً ؛ ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به . ففرقنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء ، فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه ، فأما هنا موجب العقد ملك الثمن ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد ، وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد ؛ ولهذا لو مات مفلساً لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضاً وإن لم تبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلساً ؛ لأن بنفس العقد قد تم موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ فهذا مثله . وهذه المسائل فقههم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب ، وقد بينا فساد الوضع

(١) زيادة من الهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

في علمهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يعللون به في المسائل بهذا الطريق فاسد إذا تأملت فيه ، وأن أعدل الطرق في تصحيح العلة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير .

فصل المناقضة

قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجئ أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير .

وبيانه فيما علل به الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان ؛ لأن عند إطلاق إنكار التفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل في التيمم دون الوضوء ، ومن اشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء دون التيمم ، ومن صفة كل واحد منهما ، وغير ذلك مما يفترقان فيه . فإن قال : عنيت إثبات التسوية بينهما في اشتراط النية خاصة بهذا الوصف ، قلنا : هو باطل بفصل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا يشترط فيه النية ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المضي بل ثابتة شرعاً بطريق التعبد ؛ إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية ، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن . ونحن نقول : الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك ؛ قال الله تعالى : « وأزلنا من السماء ماء طهوراً » والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يعمل في التطهير من غير النية ، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية ، ثم الحدث لا يختص بالأعضاء بل يثبت حكمه في جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ؛ لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير في ذلك الموضع ؛ فعرفنا أنه ثابت في جميع البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي هي ظاهرة وهي بمنزلة الأمهات في تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيراً على العباد ؛ لأن إقامة الغسل فيها تيسير على وجه

لا يتسير في سائر أجزاء البدن ، وسبب الحدث تتم به البلوى^(١) ويمتد تكراره في كل وقت ، وبقى حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس على أصل القياس ؛ فظهر أن مالا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعاً إقامة الحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء في حصول الطهارة به ، وكلامنا في اشتراط النية في الفعل الذى يحصل به الطهارة دون المحل ، وفي هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة . وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل^(٢) الذى هو تطهير في ذلك المعضو بمعنى التيسير ، بخلاف التيمم فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير ، ولهذا لا يرتفع به الحدث ، فمرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما يكون طهارة بشرط إرادة الصلاة وهذا الشرط لا يتحقق إلا بالنية ، وما يقول إن في الوضوء والاعتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ، ومتى لم توجد النية لا يكون وضوء عبادة ، ولكن الطهارة التى هى شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلاً للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث ؛ فهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذى هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة .

ومن ذلك قولهم : الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحذود . فإن مطلق هذه العبارة تنتقض بالبكارة والرضاع فلا بد من الرجوع إلى التأثير وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورة يجوز العمل بها شرعاً فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت ، وذلك الأموال وما يتبع الأموال ، فقها لا يكثر فيه البلوى لا تجعل فيه شهادة النساء

(١) وفي الهندية : وسبب الحدث تتم البلوى .

(٢) أى الفعل الذى تحصل به الطهارة وهو استعمال الماء معقول المعنى وإقامة الأعضاء الأربعة مقام جميع البدن غير معقول - هامش الثمانية .

حجة ، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الأموال . ونحن نقول : إنها حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ؛ ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى ليكونا كرجل واحد في الشهادة ، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يندرى بالشبهات كالحدود فأما النكاح يثبت مع الشبهات ؛ ألا ترى أنه أسرع ثبوتاً من المال حتى يصح من الهازل والمسكره والمخطيء عندنا ، وكذلك الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة فتحتمل التعليق بالشرط فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود

ومن ذلك قولهم : الفصب عدوان محض فلا يكون سبباً للملك في العين كالقتل ؛ لأن هذا ينتقض باستيلاء الأب جارية ابنه واستيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سبباً للملك ، فيضطر الممثل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن الفعل إنما يتمحض عدواناً إذا خلا عن نوع شبهة ، واستيلاء أحد الشريكين لم يخل عن ذلك ؛ فإن باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة في هذا الفعل ، وكذلك ما للأب من الحق في مال ولده يتمكن شبهة . فنقول عند ذلك : الفصب الذي هو عدوان محض لا يكون سبباً للملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذي ثبت به الملك في العين شرطاً له على ما قررنا .

ومن ذلك قوله في النافع : إن التلف مال فيكون مضموناً على المثلف ضمناً يستوفى كالمعين ؛ لأن ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان التلف معسراً لا يحد شيئاً . فإن قال هناك الضمان واجب عندي ولكن يتأخر الاستيفاء لمعجز من عليه عن المثل الذي يؤدي به الضمان . قلنا : هكذا نقول في الفرع ؛ فإن عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للمعجز^(١) عن المثل الذي يوفى به هذا

(١) وفي الهندية : لمعجز من عليه عن المثل .

الضمان ؛ فإن ضمان المدوان يتقدر^(١) بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا ، وعند ذلك يتبين فقه المسألة أن المانع من إلزام الضمان عندنا انعدام المائلة لظهور التفاوت بين المنافع والأعيان في صفة المالية ، وقد تقدم بيان ذلك ، فيقرر بما ذكرنا أن الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج ، وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل على ما أوضحنا فيه السبيل .

فصل في بيان الانتقال

قال رضى الله عنه : الانتقال على أربعة أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها ، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى ، وانتقال من حكم إلى حكم [آخر^(٢)] لإثباته بعلة أخرى . وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لاتعد من الانقطاع .

أما الأول فلأن الملل إنما التزم بإثبات الحكم بما ذكره من العلة ويمكنه من ذلك بإثبات العلة ، فما دام سميح فيما يرجع إلى إثبات تلك العلة يكون ذلك وفاء منه بما التزم لأن يكون إعراضاً عن ذلك واشتغالاً بشيء آخر . وبيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن الصبي المستهلك للوديعة بأنه استهلاك عن تسليط صحيح ثم نشتغل بإثبات هذه العلة ؛ فإنه يكون هذا انتقالاً من علة إلى أخرى لإثبات العلة الأولى بها ، ولا يشك أحد في أن ذلك مستقيم على طريق النظر ؛ وعلى هذا إذا اشتغل بإثبات الأصل الذى يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل فإن ذلك حسن صحيح ، نحو ما إذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية ، فإذا قال الملل : هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الأصل حتى يثبت الفرع بثبوت الأصل يكون مستقيماً . وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياس عندى ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابى ، فيقول خصمه : قول الواحد

(١) وفي الثمانية والهندية : مقدر .

(٢) زيادة من النسختين .

من الصحابة عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد ، فيقول خصمه : خبر الواحد عندي ليس بحجة ، فيحتج بكتاب على أن خبر الواحد حجة ، فإنه يكون طريقاً مستقيماً ، ويكون هذا كله سعيّاً في إثبات ما رام إثباته في الابتداء .

وأما الثاني فلأن الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الأول ، وما كان مقصود الملل إلا طلب الموافقة في ذلك الحكم ، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ، ثم الانتقال بعده إلى حكم آخر ليثبتته بالعلة الأولى يدل على قوة تلك العلة في إجراءاتها في العلولات وعلى حذافة الملل في إثبات الحكم بالعلة ؛ وذلك نحو ما إذا عللنا في تحرير المكاتب عن كفارة اليمين ؛ لأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من أن تكون محلاً للصرف إلى الكفارة كالبيع ، فإذا قال الخصم : عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقبة من ذلك . فنقول : بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان في الرق لأن ما يمكن نقصاناً في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ ، فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى أيضاً وهو نهاية في الحذافة . وكذلك إن تعذر إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى فأراد إثباته بالعلة بعلة أخرى ؛ لأنه ما ضمن بتعليقه إثبات جميع الأحكام بالعلة الأولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذي زعم أن خصمه ينازعه فيه ، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة أخرى ولا يكون هذا انقطاعاً منه .

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول ، فن أهل النظر من صحيح ذلك أيضاً ولم يجعله انقطاعاً ، استدلالاً بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله تعالى : « ربّ الذي يحيي ويميت » فلما قال اللعين : « أنا أحيي وأميت » حاجه بقوله تعالى : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » وكان ذلك [منه] ^(١)

انتقالاً من حجة إلى حجة لإثبات شيء واحد ، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه المدح له به ؛ فعرفنا أنه مستقيم . وكذلك المدعى إذا أقام شاهدين فعروض يجرح فيهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لإثبات حقه . والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع ؛ لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الأولى ، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الأولى لا يكون إلا لمعجز عن إثباته بالعلة الأولى ، وهذا انقطاع على ما نبينه في فصله . ثم مجالس النظر للإبانة ، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتطاول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الإبانة ، وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة ؛ فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه ، ولكن إذا تعذر دفعه بما ذكره المثلل في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس فهذا مثله . فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الأولى له ، ولكن الأولى كانت حجة ظاهرة لم يظن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله : « أنا أحيى وأميت » وكل ما صنمه معلوم الفساد عند التأملير إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل في حقيقة المعنى يخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر . وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه ؛ فإن المثلل إذا أثبت علقته يقول : والذي يوضح ما ذكرت . فيأتى بكلام آخر هو أوضح من الأول في إثبات ما رام إثباته ، وهذا لأن حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج ، وذلك لا يكون دليلاً على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة ، وإنما جملنا هذا انقطاعاً في موضع يكون الانتقال للمعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى . ثم كل هذه التصرفات للمجيب لا للسائل ؛ فإن المجيب بان والسائل هادم مانع ، والحاجة إلى هذه الانتقالات للبانى المثبت لا للمانع الدافع .

فصل بيان الانقطاع

ووجوه الانقطاع أربعة : أحدها - وهو أظهرها - السكوت على ما أخبر الله به عن الاعمين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله : « فبهت الذي كفر » .

والثاني : جحد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ؛ لأن سعى الممثل ليكمل الغائب كالشاهد ، والعلم بالمشاهدات يثبت ضرورة ، فإذا اشتغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا معجزه عن دفع علة الممثل ، فكان انقطاعاً .

والثالث : النع بعد التسليم ، فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على النع بعد التسليم إلا معجزه عن الدفع لما استدل به خصمه . ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة ؛ لأن عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه ، فأما أن يرجع عن التسليم إلى النع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للمعجز .

والرابع : عجز الممثل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم ؛ فإن ذلك انقطاع ؛ لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه ، وهو قصور المرء عن بلوغ مغزاه ، ومعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه . وهذا المعجز نظير المعجز ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه ، والله أعلم .

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها

وشروطها وعلاماتها

اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعالم بما تقدم ذكرها قسمان : الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات . فنبدأ ببيان قسم الأحكام فنقول : هذه الأحكام أربعة : حقوق الله خالصاً ، وحقوق العباد خالصاً أيضاً ، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب ، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب .

فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية : عبادات محضة ، وعقوبات محضة ، وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة والمقوبة ، وعبادة فيها معنى المثونة ، ومثونة فيها معنى العبادة ، ومثونة فيها معنى المقوبة ، وما يكون قائماً بنفسه^(١) وهي على ثلاثة أوجه : ما يكون منه أصلاً ، وما يكون زائداً على الأصل ، وما يكون ملحقاً به .

فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان بالله تعالى ، والأصل فيه التصديق بالقلب ؛ فإنه لا يسقط بمجرد ما من إكراه أو غيره ، وتبديله بغيره يوجب الكفر على كل حال ، والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً ، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، حتى إذا أكره على الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا لوجود ركن الإقرار ، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب ؛ ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها ؛ لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما في الضمير من غير أن يجعل أصلاً بنفسه ، والإقرار باللسان وإن كان دليلاً على التصديق فعند الإكراه يجعل أصلاً بنفسه يثبت به الإيمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، ويستوى إن أكره الحربى على ذلك أو الذى عندنا لهذا المعنى . وعند الشافعى متى كان الإكراه بحق بأن كان المكره حربياً لا أمان له كذلك الجواب ، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذى عليه فإنه لا يصير مسلماً به .

ثم الصلاة بعد الإيمان من أقوى الأركان ؛ فإنها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين . وهي تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ، ولكنها صارت قرينة بواسطة البيت الذى عظمه الله وأمرنا بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال : « أن طهروا بيتى للطائفين » الآية ، حتى لا تتأدى هذه القرينة إلا باستقبال القبلة في حالة الإمكان ، وفي ذلك من معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله : « فأينما تولوا فثم وجه الله » ليعلم به أن المطلوب وجه الله ،

(١) أى لا تعلق له بذمة أحد هاشم العثمانية .

ووجه الله لا حمة له ، فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً مقام ما هو المطلوب لأداء هذه القرية . وأصل الإيمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة ، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان . ثم الزكاة التي تؤدي بأحد نوعي النعمة وهو المال ، فالنعم الدنيوية نعمتان : نعمة البدن ، ونعمة المال ، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ، فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلاة ، فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنس تلك النعمة ، وإنما صار الأداء قرينة بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج ، على معنى أن المؤدى يجعل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ لهذا كان دون الصلاة بدرجة ؛ فإنها قرينة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته ، وهذا قرينة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقاً بنفسه لحاجته . ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكراً لنعمة البدن ، ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن ، بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ؛ فإنما صارت قرينة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات والشهوات ؛ فهي أماراة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القرينة ، وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق .

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم ، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة ، وفيها معنى القرينة باعتبار معنى التظيم لتلك الأوقات والأمكنة .

فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج ، وما بيننا من الوسيلة لا يوجب عدداً من القرينة^(١) ولهذا لا تتكرر فرضية

(١) أي الأوقات والأمكنة لا توجب عدداً من القرينة - هامش الثمانية

الحج في العمر ؛ فمرقنا أن العمرة زيارة ، وهى سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها .

والجهاد قرابة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين ، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ؛ ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنالم الدين . وكان أصله فرضاً لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية ؛ لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقين .

والاعتكاف قرابة زائدة لما فيها من تعظيم المكان العظيم بالمقام فيه وهو المسجد ، ولما فى شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات ، يعنى الصوم . والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكماً بانتظار الصلاة فى مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة .

وأما صدقة الفطر فهى عبادة فيها معنى المثونة ؛ ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ، ولا تجب إلا على الملك^(١) لما يؤدى به حقيقة بمنزلة الزكاة ، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك وللولاية حتى تجب على الصبى فى ماله بخلاف الزكاة ، وتجب على الغير بسبب الغير ؛ فمرقنا أن فيها معنى المثونة كالتفقة . وأما المشر فهو مثونة فيه معنى العبادة . والخراج مثونة فيه معنى المقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الأراضى وإزالتها ، إلا أن فى الخراج معنى^(٢) الذل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة فى دار قوم فقال : « ما دخل هذا فى دار^(٣) قوم إلا ذلوا » وكان ذلك لما فى الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد ، وإنما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ؛ ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج فى أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه ؛ لأنه يتردد بين المثونة والمقوبة فلا يمكن إيجابه على المسلم ابتداء لمعنى المثونة لمعارضة معنى المقوبة إياه ، ولا يمكن إسقاطه

(١) وفى الهندية : الملك .

(٢) وفى الممانية والهندية : بعض .

(٣) وفى السجستان : بيت .

بعد الوجوب إذا أسلم اعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المثونة إياه . وأما الشر ففيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة ، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى القرية وإن كان وجوبه باعتبار مثونة الأرض ؛ ولهذا يجب في الأراضي النامية من غير اشتراط المالك لها نحو الأراضي الموقوفة وأرض المكاتب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا تحولت الأرض المشرية إلى ملك الذى تصير خراجية ؛ لأن فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلاً ، وكل واحد منهما واجب بطريق المثونة فعند تعذر أحدها يتمين الآخر ، والخراج يبق وظيفة الأرض بعد انتقال الملك فيها إلى المسلم ؛ لأن المسلم من أهل أن توجب عليه المثونة التى فيها معنى العقوبة ؛ فإنه بعد الإسلام أهل لإلزام العقوبة عند تقرر سببها منه ، والكافر ليس بأهل العبادة أصلاً ، فالأهلية للعبادة تبتنى على الأهلية لثوابها . وقال أبو يوسف رحمه الله : يتضاعف الشر على الكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب . وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله ؛ لأن التضميف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة فى قوم بأعيانهم ، وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم ، فأولئك لا تؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية . ومحمد رحمه الله يقول : تبقى عشرية كما كانت ؛ لأن البقاء باعتبار معنى المثونة كالخراج فى حق المسلم . ثم عنه روايتان فى مصرف هذا الشر : فى إحداها يصرف إلى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المثونة الخالصة [وفى الأخرى تكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنها لما بقيت باعتبار معنى المثونة تبقى ^(١)] على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم .

وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الفنائم والمادن والركاز ؛ فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ، ولكن باعتبار الأصل الفنيمة كلها لله تعالى ، كما قال تعالى : « قل الأنفال لله » وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للفائمين على سبيل المنة عليهم ، فبقى الخمس له كما

كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه . وكذلك خمس المعادن فإن الموجود ما كان لأحد فيه حق ، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقي الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ؛ ولهذا جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغائمين عند حاجتهم ، وفي آبائهم وأولادهم ، وجاز وضع خمس المدن في الواجد عند الحاجة^(١) ؛ فعرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق الله تعالى قائم كما كان ؛ ولهذا جاز صرفه إلى بني هاشم ؛ لأن باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات ، وأمر الله بصرف البعوض منه إلى ذوى القربى ، وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التي تحققت منهم بالانضمام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال ما هجره الناس ، ودخول الشعب معه لمؤانسته والقيام بنصرته ؛ فإن ذلك كان فعلاً^(٢) من جنس القرية ، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنه من الله تعالى كاستحقاق أربعة الأخماس ، فأما القرابة خلقة لا تستحق بذاتها مال الله تعالى ، ثم صيانة قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استحقاق عوض مالى بمقابلتها أولى من إثبات الاستحقاق بسبب القرابة . ولا يجوز جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة للقرابة ، لما بينا أن الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك . وعلى هذا الأصل استحقاق المصاب من الغنيمة وتماحه يكون بالإحراز بالدار بعد الأخذ . والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها إذا تأملت ، وذلك معلوم فيما أملينا من فروع الفقه .

فأما العقوبات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً ، نحو حد الزنا والسرقه وشرب الخمر .

وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور ، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطئ^{*} والنائم إذا انقلب

(١) وفي النسختين : حاجته .

(٢) وفي النسختين : فعلاً هو من جنس .

على مورثه ، ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً ؛ لأنها عقوبة والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطأ ، بخلاف الخاطئ إذا كان بالغاً عاقلاً ، فالبالغ العاقل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يمتد مع نوع تقصير منه في التحرز ، والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص فلا تثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ؛ ولهذا لا تثبت في حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته ، وحافر البئر وواضع الحجر ؛ لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور ، والموجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة . وعند الشافعي هذا ضمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية ، فيثبت في حق السبب والمباشر جميعاً وفي حق الصبي والبالغ ، وهذا غلط بين ؛ لأن الضمان ما يجب جبراً لحق التلف عليه ويسقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه ، وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء . فأما الدائر بين العباد والمقوبة كالكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة فإن المقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الإثم به ، وهي عبادة من حيث إنها تجب بطريق الفتوى^(١) ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً ، وانشرع ما فوض إقامة شيء من المقوبات إلى المرء على نفسه ، وتتأدى بما هو محض العباد . فمرفنا أنها دائرة بين العباد والمقوبة ، وأن سببها دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ ؛ ولهذا لم نجعل النصوص والحمد المحض سبباً لوجوب الكفارة . وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان ، وقد بينا أن هذا غلط ، ووجوب الضمان في الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران ، وكان معنى العباد في هذه الكفارات مرجحاً على معنى المقوبة كما أثرنّا إليه ، وتكفير الإثم به باعتبار أنه طاعة وحسن^(٢) في نفسه ؛ قال تعالى : « إن الحسنة

(١) أي لا تنظر إلى القضاء - هامش الثمانية .

(٢) وفي النسختين : وحسنة .

يذهب السيئات » ولهذا أوجنا الكفارة على المخطئ والكفر والبار في اليمين والحنث جميعاً^(١) بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ، ولهذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر . فأما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجع على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعى جنابة متكاملة ، عرفنا ذلك بخبر^(٢) الأعرابي حيث قال : هلك وأهلك . وقال عليه السلام : « من أفطر في رمضان متعمداً فطليه ما على المظاهر » فاتفق العلماء على أنه يسقط بعذر الخطأ والاشتباه ، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جملنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندري بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بمد ما أبصر هلال رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « صومكم يوم تصومون » أو بصورة قضاء القاضى بكون [اليوم^(٣)] من شعبان ، ولم يوجب على المفطر في يوم إذا اعترض مرض أو حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة ، ولم يوجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقاً عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقبلاً في أول النهار ، ولم يوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وقلنا بالتداخل في الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان ، لأن التداخل من باب الإسقاط بطريق الشبهة ، وأثبتنا معنى العبادة في الاستيفاء لأنها سميت كفارة ؛ فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة ، والاستيفاء بطريق الطهارة كالحدود بعد التوبة ، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال .

وما يجتمع فيه الحقتان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا . فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى عنزلة العقوبات المحضة ، ولهذا لا نوجب على المستأنم إذا ارتكب سيئة في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف .

(١) بأن يكون عسناً في الحلف والحنث جميعاً ، وبعد من المرة لأن هجر الكافر حسن وكلام المسلم كذلك - هامش المئانية .

(٢) وفي المئانية : بمحدث .

(٣) زيادة من النسختين .

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب فنحو القصاص ؛ فإن فيها حق الله تعالى ، ولهذا يسقط بالشبهات ، وهي جزاء الفعل في الأصل ، وأجزية الأفعال تجب لحق الله تعالى ، ولكن لما كان وجوبها بطريق المائلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها ، وأن وجوبها للجبران بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » ولهذا جرى فيه الإرث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوة العباد .

وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبديل التلف والمفصود وما أشبه ذلك .

وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وحلف . فالأصل فيما ثبت به الإيمان التصديق والإقرار ، ثم قد يكون الإقرار مستنداً في حق المكره على أنه قائم مقام التصديق ، ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار في حقه ، ثم تبعية الدار في حق الذي سبي صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده خلف عن تبعية الأبوين في ثبوت حكم الإيمان له ، ثم تبعية السابى إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات بسلي عليه . وكذلك في شرائط الصلاة ؛ فإن من شرائطها الطهارة ، والأصل فيه الوضوء أو الاغتسال ، ثم التيمم يكون خلفاً عن الأصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة به كما قال تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » وهو خلف مطلق في قول علمائنا رحمهم الله . وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى ؛ ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة ، ولم يجوز أداء الفريضتين بتيمم واحد لأنه خلف ضرورى^(١) فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته ، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ، ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الهلاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه ، وجوز التجزى في إناءين أحدهما طاهر

(١) وفي المئانية والهندية : ضرورة .

والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحرى فلا تكون فرضية التيمم وشرط طلب الماء لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق . وعندنا هو بدل مطلق في حال المعجز عن الأصل فثبت الحكم به على الوجه الذى يثبت بالأصل ما بقى مجزؤه ثم على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما التراب خلف عن الماء . وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء . وتظهر المسألة في التيمم : عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف ، وليس لصاحب الأصل القوى أن يبنى صلاته على صلاة صاحب الخلف ، كما لا يبنى المصلى ركوع وسجود صلاته على صلاة الموى . وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في حق كل واحد منهما بكامله بمنزلة الماسح يؤم الفاسلين لهذا المعنى ، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنابة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء . ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جىء بجنابة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنابتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه . وعند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تقوته الصلاة على جنازة . وهذا الذى بينا يتأتى في كل حق مما سبق ذكره إلا أن ببيان ذلك يطول الكتاب ، والحاجة إلى معرفة الأصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الأصل ، وشرط كونه خلفاً أن ينمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله ، ثم بالمعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف ؛ وإذا لم ينمقد السبب موجباً للأصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجباً للخلف حتى إن الخارج من البدن إذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والبراق والعرق لا يكون موجباً للتيمم ، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً لما هو الأصل وهو الاعتداد بالأقراء لا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالأشهر ، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم ، واليمين الغموس عندنا لما لم تنمقد موجبة للأصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل ليس فيه تصور البر لا تنمقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، واليمين على مس السماء ونحوه لما انمقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة ، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم في آخر الوقت بعد ما بقى منه مقدار مالا يمكنه أن يصلى فيه ؛ فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجباً لأداء الصلاة صلح موجباً لما هو خلف عنه وهو القضاء . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء الشهيد بقتله حياً أو رجع الشهود والولى جميعاً بعد استيفاء القصاص فاختر ولى القتل تضمنين الشهود فإنهم يرجعون على الولي بما يضمنون ؛ لأن السبب وهو الضمان الذى لزمهم بطريق العدوان موجب للملك فى المضمون ، والمضمون وهو الدم مما يحتمل أن يكون مملوكاً فى الجلة ؛ ألا ترى أن نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص ، فإذا انمقد السبب موجباً للأصل لمصادفة محله ينمقد موجباً للخلف وهو الدية عند العجز عن إثبات ما هو الأصل وهو القصاص ، بمنزلة من غصب مديراً فغصبه منه آخر وأبق من يده ثم ضمن المولى الغاصب الأول فإنه يرجع على الغاصب الثانى بالضمان وإن لم يملك المدبر ، ولكن لما انمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائماً مقامه . وكذلك شهود الكتابة يبدل مؤجل إذا رجعوا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب يبدل الكتابة ؛ لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله فثبت [به الخلف ^(١)] وهو الرجوع يبدل الكتابة لوجود العجز عما هو الأصل وهو ملك الرقة باعتبار قيام الكتابة . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول قد وجد من الشهود التعمدى ياتلاف النفس حكماً ومن الولي التعمدى ياتلاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكمى والحقيقى فى حكم الضمان ، ثم إذا اختار تضمنين المتلف حقيقة

وهو الولي لم يرجع على الشهود بشيء ؛ لأنه ضمن بجنايته من حيث الإلتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي ؛ لأنهم ضمنوا بجنايتهم ، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ^(١) وأخذ الولي الدية ؛ لأن وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضى الدية ، فإذا ضمن انولى كان هو الممتلك والمملوك سالم له ، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك فى يد المولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى . قولها إن السبب هنا انعقد موجباً للأصل ، ممنوع ؛ لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ، وفى القصاص الذى قالوا الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الإباحة ؛ ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء فى الحرم ، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلماً وإذا لم يكن محلاً للملك عرفنا أن السبب ما انعقد موجباً للأصل ، ولو كان الدم بمحل أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولي أيضاً ؛ لأنه صار متلفاً عليهم ملك الدم ، وإلتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكماً ؛ ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئاً . وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكروه على العفو لا يضمن أحد منهم شيئاً وإن أتلّف ملك الدم الثابت لمن له القصاص ، وبه فارق المدير والمكاتب ؛ لأن هناك ما هو الأصل وهو ملك الرقبة فى الموضع الذى يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الإلتلاف فكذلك إذا انعقد السبب موجباً للأصل ثم لم يعمل لمرض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجباً لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بهما .

(١) بخلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حياً رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإلتلاف لكن بما أوجبوا للولي فإذا ضمنوا صار الولي متلفاً عليهم لأن المضمون به المال وهو محتمل للملك أم يزدوى — هامش العنابة

فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب

أما الكلام في القسم الثاني فنقول : تفسير السبب لغة : الطريق إلى الشيء . قال تعالى : « وآتيناه من كل شيء سبيلاً فأنتبغ سبيلاً » : أى طريقاً . وقيل هو بمعنى الباب ، قال تعالى : « لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات » : أى أبوابها ، ومنه قول زهير : * ولو نال أسباب السماء بسلم * أى أبوابها . وقيل هو بمعنى الجبل ، قال تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » الآية بمعنى بجبل من سقف البيت ، فالكل يرجع إلى معنى [واحد^(١)] وهو طريق الوصول إلى الشيء . وفي الأحكام السبب : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكنة طريق الوصول إليه ، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة ؛ فإن الوصول إليها يكون بمشي الماشي وفي ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها . وكذلك الجبل ؛ فإنه طريق للوصول إلى قمة البئر أو إلى الماء الذي في البئر ولكن لا بالجبل بل بنزول النازل أو استقاء النازح بالجبل .

وأما تفسير العلة فهي : الغيرة بمحلوها حكم الحال ، ومنه سمي المرض علة لأن بمحلوها بالشخص بتغير حاله ، ومنه يسمى الجرح علة لأن بمحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال . وقيل العلة : حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختبار منه ؛ ولهذا سمي الجرح علة ، ولا يسمى الجرح علة ؛ لأنه يفعل عن اختيار ، ولأنه غير حال بالمجروح . وفي أحكام الشرع العلة معنى في النصوص وهو تغير حكم الحال بمحلوله بالحمل بوقف عليه بالاستنباط ؛ فإن قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكبلاً مؤثراً في المائلة ويتغير حكم الحال بمحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لم يلم يحل

القليل الذى لا يدخل تحت السكيل لا يتغير حكم العقْد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله . وكذلك البيع علة للملك شرعاً ، والنكاح علة للحل شرعاً ، والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعاً ، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام ، وقد بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب^(١) إلا الله إلا أن ذلك الإيجاب غيب فى حقنا فجعل الشرع الأسباب التى يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم فى حقنا للتيسير علينا ، فأما فى حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئاً ، وهو نظير الإمامة ؛ فإن المميت والمحى هو الله تعالى حقيقة ثم جملة مضافا إلى القاتل بعلة القتل فيما ينبئ عليه من الأحكام . وكذلك أجزية الأعمال ؛ فإن المعطى للجزاء هو الله تعالى بفضل ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل بقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » فهذا هو المذهب الرضى التوسط بين الطريقتين ، لا كما ذهب إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلاً ، ولا كما ذهب إليه القدريّة من الإضافة إلى العمل حقيقة وجعل [العامل^(٢)] مستتبداً بعمله .

ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وتسمى دليلاً أيضاً على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم ، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار ، والبناء دليل على البانى ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلاً ، وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى ، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلاً .

وأما الشرط فعناه لغة : العلامة اللازمة ، ومنه يقال أشرط الساعة :

(١) وفى النسختين : وإنما الموجب للحكم هو الله تعالى .

(٢) زيادة من النسختين .

أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ، ومنه الشرطى ، لأنه نصب نفسه على زى وهيئة لا يفارقه ذلك فى أغلب أحواله فكأنه لازم له ، ومنه شرط الحجام لأنه يحصل بفعله فى موضع المحاجم علامة لازمة ، ومنه الشروط فى الوثائق لأنها تكون لازمة ؛ فعرفنا أن الشرط فى اللغة : العلامة اللازمة ، ومنه سعى أهل اللغة حرف إن حرف الشرط ، من قول القائل لغيره : إن أكرمتنى أكرمتك ؛ فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل الماضى ولكن بقوله إن أكرمتنى يصير إكرام المخاطب علامة لازمة لإكرام المخاطب إياه فكان شرطاً من هذا الوجه . وفى أحكام الشرع [الشرط^(١)] اسم لما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ فإن قول القائل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به ، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند الدخول ، ومن حيث إنه لا أثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة ، ومن حيث إنه مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطاً فيه ؛ ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الشرط بحال ، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط إذا رجعوا . وقد بقاء الشرط مقام السبب فى حكم الضمان عند تعذر إضافة الإلتلاف إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامناً لما يسقط فيه ، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله المسكة عن الأرض وهو محل يستقر فيه الثقل ، والحال فى حكم الشروط ولكن لما تعذر إضافة الإلتلاف إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل المائى ومشبهه جعل مضافاً إلى الشرط فى حكم الضمان حتى لو دفع انواقع فى البئر إنسان فإن الضمان يكون على الدافع دون الحافر لأن السبب هنا صالح لإضافة الإلتلاف إليه . وسنقرر هذا فى فصل الشرط ، إن شاء الله تعالى .

أما العلامة لغة فهي : المعروف بمنزلة الميل والنارة ، والميل علامة الطريق لأنه معروف له ، والنارة علامة الجامع لأنها معرفة له ، ومنه سمي الميز بين الأرضين من المسناة منار الأرض ، قال عليه السلام : « لعن الله من غير منار الأرض » : أى العلامة التى تعرف بها لتمييز بين الأرضين . وكذلك فى أحكام الشرع : العلامة ما يكون معروفاً للحكم الثابت بعلمته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها ، على ما نبينه فى فصل على حدة إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان تقسيم السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى وهو يسمى سبباً مجازاً ، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سبباً محضاً ، وسبب فيه شبهة العلة ، وسبب هو بمعنى العلة . وقد بينا أن السبب : ما هو طريق الوصول إلى الشيء . فأما الذى يسمى السبب مجازاً فنحو اليمين بالله تعالى : يسمى سبباً للكفارة مجازاً باعتبار الصورة ، وهو ليس بسبب معنى ؛ فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود ، والكفارة باليمين إنما يجب بعد الحنث ، وهى مانعة من الحنث موجبة لصدقه وهو البر ، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سبباً مجازاً ؛ لأنه طريق الوصول إلى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر^(١) وكذلك النذر المعلق بالشرط الذى لا يريد كونه ، سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى ؛ لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط ، وإنما يكون سبباً بعد زوال المانع حقيقة . وكذلك الطلاق والعتاق المعلق بالشرط ؛ فإن التعليق سبب صورة لا معنى ؛ لأنه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده :

(١) وفى الهندية : وهو الحنث فالضمير للزوال وإلا فهو للمانع ، وكان فى الأصل وهو البر الحنث وليس بصواب ولعل نسخة الحنث . كانت على الهمزة لجمعهما بعض الناسخين بظن الترك ، والله أعلم .

وعلى هذا قلنا : التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجوداً في الحال ؛ لأن المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق^(١) حقيقة ولكن يصير سبباً عند وجود الشرط ، وهذا لأن الطلاق والعتاق لا يكون بدون الحل والتعليق يمنع الوصول إلى الحل . وكذلك النذر ؛ فإنه التزام في الذمة والتعليق يمنع وصول النذور إلى الذمة ، والتصرف بدون الحل لا يكون سبباً كببيع الحر ، إلا أن هناك ينمقد تصرف آخر وهو اليمين ؛ لأنه عقد مشروع لقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادق محله وهو ذمة الخالف ، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينمقد أصلاً ، وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمال ولا بالصوم ؛ لأنها ليست بسبب للكفارة معنى ، والأداء قبل تحقق السبب لا يجوز ، بخلاف تعجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد ؛ لأنه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية ؛ يوضحه أن اليمين لا تبقى بعد الحنث لأنها مشروعة لقصود وهو البر وذلك بفوت بالحنث أصلاً ، والعقد لا يبقى بعد فوات مقصوده . ولما كانت الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا أن اليمين ليست بسبب لها معنى إذ العقد لا يكون سبباً للحكم الذي يثبت [بعد فسخه . وكذلك اليمين بالطلاق ؛ فإن الطلاق إنما يكون واقعاً بما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق ، والنذر إنما يثبت^(٢)] باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة ؛ فعرفنا أن الوجود قبل وجود الشرط لا يكون سبباً معنى ، بخلاف كفارة القتل فإنه جزاء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع ، فكان قبل السراية سبباً وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا ؛ لأنه يتقرر عنده ما لأجله كان النصاب سبباً وهو معنى النمو إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لكونه سبباً ، مجازاً أثبتنا فيه معنى السببية بوجه ، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه . وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد

(١) وفي الهندية : ولا هو سبب في الحال للطلاق .

(٢) زيادة من المثمانية .

صححة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا ؛ لأن التعليق يمين وموجبه البر^(١) فإذا كان هذا السبب مضموناً [بالبر^(٢)] كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بعد فوات البر على وجه الخلف عنه ؛ كالنصب ، فإنه موجب ضمان الرد في المين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة الذي ثبت خلفاً عن رد المين عند فوات المين ، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم ، وتنجز الثلاث يفوت ذلك كله . وزفر يقول : ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق وإنما هو تصرف آخر وهو المين محلها الذمة واشتراط الملك في المحل عند انعقاده ليرجع جانب الوجود على جانب المدم حتى يصح إيجاب المين به ، وهذا غير معتبر في حال البقاء ؛ ألا ترى أن بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحاً^(٣) وصفة الحل الذي به يصير المحل محلاً للطلاق معدوم أصلاً . ولـكننا نقول : الملك سبب هو في معنى العلة ؛ فإن النكاح علة لملك الطلاق ، فالتطليق بمنزلة سبب هو في معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » : إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة في حق جواز الأداء . وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » يخرج المتمتع من أن يكون سبباً لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى ، وهناك إضافة الصوم^(٤) إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء .

وأما السبب المحض وهو : ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولكن

(١) والحكم الذي يجب بعد فوات البر على وجه الخلف وهو الكهانة - هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) والذي يخيل إلى أن الملك المستقبل مصحح لكونه سبباً في معنى العلة ، بخلاف المتنازع فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طائفة ثلاثاً فالإيجاب أصيب إلى الملك الثابت في الحال فيكون سبباً لكونه مضافاً إلى الملك القائم ، والسبب يعمل في المحل فبالثلاث زال المحل فبطل السبب - هامش الثمانية .

(٤) وفي الهندية : أضاف الصوم .

لا يضاف الحكم إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده بل تتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها وتلك العلة غير مضافة إلى السبب ؛ وذلك نحو حل قيد العبد ، فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مُثَوِّر مَالِيَةِ المولى فيه ، ولكن يتخلل بينه وبين الإباق الذي تتوى به المَالِيَةِ قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق ، فيبقى حل القيد سبباً محضاً . وعلى هذا قلنا : لو فتح باب الاستطيل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه ؛ لأن العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف إلى السبب الأول . وكذلك لو دُلَّ إنساناً على مال الغير فأتلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامناً شيئاً ؛ لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك الفعل الذي يباشره المدلول . وعلى هذا قلنا : لو قال لرجل هذه المرأة حرة فزوجها ، فذهب وتزوجها واستولدها ثم ظهر أنها كانت أمة فإنه لا يرجع بضمن قيمة الأولاد على المخبر ، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة ؛ لأن إخباره سبب للوصول إلى المقصود ولكن تتخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها . وعلى هذا قلنا : الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحققت لم يرجع بقيمة الأولاد على الواهب ، والمستعير إذا أتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المير ؛ لأن الهبة والإعارة سبب ولكن تتخلل بينه وبين حصول الأولاد ما هو علة وهو الاستيلاء والاستعمال المفضى إلى التلف ، وذلك غير مضاف إلى السبب الأول ، بخلاف المشتري إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد ؛ لأن مباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن الميب ولا عيب فوق الاستحقاق ، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المقود عليه عن الميب ؛ ولهذا لا يرجع بالمقد في الوجهين لأنه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب . وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المفروق باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل ؛ فإن البائع يصير كأنه قال ضمن لك سلامة الأولاد على أنه إن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه . وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وإنما يثبت في حق الضمان باشتراط البدل إلا أن الأول أصح . وقد قال في كتاب العارية : العبد المأذون إذا آجر دابة قتلقت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال ، والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يمتنع ، وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان . ولا يدخل على ما قلنا دلالة المحرم على قتل الصيد ؛ فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول ؛ وهذا لأن وجوب الضمان عليه بجنايته بإزالة الأمن عن الصيد ؛ فإن أمنه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم ، وقد التزم بعقد الإحرام الأمن للصيد عنه ، فإذا صار بالدلالة جانباً من حيث إزالته الأمن كان ضامناً لذلك ، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد ، فقد يتواري الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمناً كما كان ، فبالقتل تستقر جنايته بإزالة الأمن . فهو نظير الحراقة التي يقوم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى له أثر ، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ، ولكن لبقاء التردد يستأنى حتى يتقرر حكمها في حق الضمان ، بخلاف الدلالة على مال الغير ؛ فإن حفظ الأموال بالأيدى لا بالبعد عن الأيدى والأعين ، فالدال لا يصير جانباً بإزالة الحفظ بدلالته ، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقاً على سرقة الوديعة فإنه يصير ضامناً ؛ لأنه جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التضييع وبالدلالة يصير مضيقاً ، فهو نظير المحزم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامناً لتركه ما التزمه بالعقد وهو أمن الصيد عنه . وعلى هذا قلنا : من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد ، لأنها بالحرم آمنة ، وثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية ، فيثبت به معنى إزالة الأمن في حق الولد ،

بخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامناً للزوائد لأن الأموال محفوظة بالأيدى فإنما يجب الضمان هنا بالنصب الذى هو موجب قصر يد المالك عن ماله ، وذلك غير موحود فى الزيادة مباشرة ولا تسببياً ، ولا ينكر كونه متعدياً فى إمساك الولد ؛ ولهذا نجعله آتما ونوجب عليه رده . ولكننا نقول : هو ليس بغاصب للولد تسببياً ولا مباشرة ، وبتعد آخر سوى النصب لا يوجب ضمان النصب ، واليد الثابتة على الأم عند انفصال الولد عنها حكم النصب لا نفس النصب ، فمرفنا أنه لم يثبت النصب فى الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بنصب الأم ؛ لأن قصر يد المالك تكون بإزالة يده عما كان فى يده أو بإزالة تمكنه من أخذ ما لم يكن فى يده ، وذلك غير موجود فى الولد أصلاً قبل أن يطالبه بالرد .

ومن السبب المحض أن يدفع سكيناً إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه ، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بطله طريق الوصول ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول وذلك قتل الصبي به نفسه ، بخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فمقره ؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو تناولته إياه ، فكان هذا سبباً فى معنى العلة ، على ما نيينه إن شاء الله تعالى . وكذلك لو أخذ صبياً حراً من يد وليه فمات فى يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً ، بخلاف ما إذا قرّبه إلى مسبحة حتى افترسه سبع ؛ فإن السبب هنا بمعنى العلة باعتبار الإضافة إليه ؛ فإنه يقال لولا تقريبه إياه من هذه المسبحة ما افترسه السبع ، ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمّت من مرضه . ولو قتل الصبي فى يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلته الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ ؛ لأنه تخلل بين السبب وجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسبب . وعلى هذا لو قال لصبي : ارق هذه الشجرة فانفضها لى ، فسقط كان ضامناً ، بخلاف ما لو قال : كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك ؛ لأن كلامه تسبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صمود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه ، وفى الأول لما كان صموده لمنفعة الأمر صار بسببه فى معنى العلة بطريق

الإضافة إليه . وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط ميتاً كان الحامل ضامناً لديته ، ولو سيرها الصبي فسقط منها فأت لم يضمن الذى حمله عليها شيئاً . ليعلم أن السائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى .

وعما هو فى معنى السبب المحض ما هو أحد شطرى علة الحكم ، نحو إيجاب البيع وأحد وصفى علة الربا ، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره ، وذلك الغير ليس بمضاف إليه ، فيكون سبباً محضاً .

فإن قيل : قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذى يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده فكيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض ؟ قلنا : هو مستقيم من حيث إن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على معنى أن تمام العلة به حصل ؛ ولهذا قلنا : إن الموجب للمتنق القرابة القرية مع الملك ثم يضاف المتنق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه ، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه . وكذلك النسب مع الموت موجب للإرث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً حتى إن جهود النسب بعد الوفاة إذا رجعوا ضمنوا ، بخلاف جهود النسب فى حالة الحياة ، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم ، عرفنا أن الوصف الأول فى معنى السبب المحض . وهذا أصل مستمر فى الشروط والعلل جميعاً ، حتى قلنا : إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق ، فأبأنها ودخلت إحدى الدارين فى غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الأخرى فى ملكه تطلق ؛ لأن الحكم يكون مضافاً إلى تمام الشرط وجوداً عنده ، وذلك حصل بدخول الدار الأخرى ، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الأولى . ومن الأسباب السفينة إذا كانت تحتل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها مئة ففرقت كان ضامناً

للجميع ؛ لأن تمام علة الفرق حصل بفعله . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما في المثلث : إن السكر منه حرام ، ثم السكر الذي هو حرام القدح الأخير ؛ لأن تمام علة الإسكار عندها فيكون مضافاً إليها خاصة . ومحمد رحمه الله ترك هذا الأصل في هذه المسألة احتياطاً لإثبات الحرمة ؛ فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى .

وأما السبب الذي هو في معنى العلة فذبح قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الإتيان غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث إن الإتيان مضاف إليه ؛ يقال : أتلفه بقود الدابة أو سوقها . وكذلك إذا أشرع جناحاً في الطريق أو وضع حجراً أو ترك هدم الحائط المائل بعد التقدم إليه فيه ، فهذا كله سبب في معنى العلة . وكذلك إذا أدخل دابته زرع إنسان حتى أكلت الدابة الزرع ، فهذا سبب في معنى العلة للإتيان ، ولهذا كان موجباً عليه ضمان التلف ، ولا يكون شيئاً من هذا موجباً لحرمان الميراث ولا الكفارة ؛ فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل . وكذلك قطع جبل القنديل المعلق وشق الزرق وفيه مائع : سبب هو في معنى العلة . وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سبباً للقتل من غير مباشرة ؛ لأن قضاء القاضي بعد الشهادة يكون عن اختيار . وكذلك استيفاء الولى والشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل ؛ ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود ، ولا يوجب عليهم القصاص . والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبب قوى من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه ؛ لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضي من موجبات الشهادة ، والقتل مضاف إلى ذلك . إلا أنا نقول : القاضي إنما يقضى عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضي بقضائه أو يوجبه ، فبقيت شهادة الشهود تسبباً في الحقيقة ، ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة ، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة . وعلى هذا قال في السير : إذا قال للفرقة : أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم ، فإن ذهب معهم حتى دلهم عليه كان شريكهم في المصاب ؛ لأن فعله تسبب

فيه معنى العلة ، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب ؛ لأن ما صنعه تسبب محض وليس فيه من معنى العلة شيء .

وأما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق ، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة في الحقيقة ، فالعلة ثقل الماشي في نفسه ، والسبب المطلق مشيه في ذلك الموضع ، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ؛ ولهذا لم يكن موجباً الكفارة ولا حرمان الميراث ؛ فإن ذلك جزاء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالقتول وإنما اتسل بالقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل التلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة التلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر . وعلى هذا قلنا : إذا تزوج كبيرة ورضيعة فأرضعت الكبيرة الرضيعة ، فإن الزوج يزعم نصف صداق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد ، وإن لم تعتمد ذلك لم يرجع عليها بشيء ؛ لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية ، إلا أن إقام الثدى إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده . وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح ، فإنه لا يضمن بالإتلاف عندنا ، ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج ، فإذا صار ذلك مضافاً إلى فعلها وجوداً عنده كان لفعلها شبهة العلة ، وقد كانت متعمدية في ذلك حين تعمدت الفساد ، فيلزمها ضمان العدوان ، والله أعلم .

فصل في تقسيم العلة

قال رضى الله عنه : أنواع العلة ستة : علة اسماء ومعنى وحكماً وهو حقيقة العلة ، وعلة اسماء لا معنى ولا حكماً وهو يسمى علة مجازاً ، وعلة

اسماً ومعنى لا حكماً ، وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكماً لا اسماً ، وعلة اسماً وحكماً لا معنى .

فالأول : نحو البيع للملك ، والشكاح للحل ، والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية ، وإيقاع الطلاق للوقوع ؛ فإن هذا كله علة اسماً من حيث إنه موضوع لهذا الموجب ؛ فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة ، وهو علة معنى من حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب ، وهو علة حكماً من حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه . واختلف مشايخنا في أن مثل هذه العلة المطلقة هل يجوز أن تكون موجودة والحكم متأخر عنه ؟ فهم من جوز ذلك وقال : الذى لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم ، فأما يجوز أن لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر لمانع . والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوت وجود هذه العلة بعد صحتها لا محالة ، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها تسبق الفعل .

وأما العلة اسماً لا معنى ولا حكماً : فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث ، فإنها علة اسماً لا معنى ولا حكماً ؛ لأن العلة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تقرر له عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع ، وكذلك بعد وجود الشرط فى اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين .

وأما العلة اسماً ومعنى لا حكماً : فنحو البيع الموقوف ؛ فإنه علة للملك اسماً من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ، ومعنى من حيث إنه منعقد شرعاً بين المتماقدين لإفادة هذا الحكم ؛ فإن انقضائه وتماه معنى بما هو من خالص حقها ، وليس فيه تمدى الضرر إلى الغير ، وهو ليس بعلة حكماً لما فى ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك فى خروج العين عن ملكه من غير رضاه ؛ ولهذا إذا وجد الإجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده ، فيتبين به أن العلة موجودة اسماً ومعنى .

وكذلك بيع بشرط الخيار للبائع فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم لاعلى أصل البيع ، وكان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار فى البيع لمعنى الفرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب دخل على الحكم ضرورة ، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلا على أصل السبب ، فكان معنى الفرر والجهالة فى هذا أقل ، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسماء ومعنى لموجبه لا حكماً ؛ ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك البيع بالزيادة^(١) المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقاً بالشرط لم يكن موجوداً قبل الشرط أصلاً ، فالتمتق الموجود فى هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار ، وفى الأول^(٢) إنما يثبت فى الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا بعدم أصله ، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضاً على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجازة .

ومن هذا النوع الإجازة ؛ فإنها علة الملك اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأنها تتناول المدوم حقيقة ، والمدوم لا يكون محلاً للملك ؛ ولهذا لم يثبت الملك فى الأجر لانعدام العلة حكماً ، ويملك بشرط التعجيل لوجود العلة اسماء ومعنى ، إلا أن هناك وجود العلة اسماء ومعنى من حيث إن المنتفع به جعل كالمنفعة التى هى المقصودة بالعقد ، فأما العقد فى حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافاً إلى حالة الوجود فيقتضى^(٣) الملك فى الأجر على حال استيفاء المنفعة لهذا ، ولا يثبت مستنداً إلى وقت العقد ؛ لأن إقامة العين مقام المنفعة فى حكم صحة الإيجاب دون الحكم ، وعلى هذا الطلاق الرجعى ؛ فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة ؛ وهو فى حكم حرمة المحل ركن من أركان العلة ؛ فعرفنا أنه

(١) وفى النسختين : بزوائده .

(٢) أى فى البيع الموقوف على إجازة المالك - هامش الثمانية والهندية

(٣) وفى نسخة : فيصير .

ليس بعلة حكماً؛ ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطاء أصلاً .
وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله
موجوداً وصفته منتظراً متأخراً في وجوده خطر . فمن حيث وجود الأصل كان
علة لأن الصفة تابعة للأصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الأصل ، ومن حيث إن
كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف
كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً . وبيان ذلك في النصاب للزكاة فإنه سبب
لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد مدة
قدر الشرع تلك المدة بالحول ، وبما ذكره ^(١) لم ينتصب الحول شرطاً ، فإنه قال :
« لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط ،
وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذي يضاف إليه هذا الحكم
شرعاً ، فجعلناه علة تشبه السبب حتى يجوز التعميل بعد كمال النصاب ، ولا يكون
المؤدى زكاة للمال لانعدام صفة العلة ، بخلاف المسافر إذا صام في شهر رمضان
والمقيم إذا صلى في أول الوقت فالمؤدى يكون فرضاً لوجود العلة ، مطلقة بصفتها ،
ثم إذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد
بعد وجود العلة ، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوباً
من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب . فهذا يتبين أن حولان الحول ليس
بتأجيل فيه ؛ لأن التأجيل مهلة لن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة
بالتعميل كان في الحال مؤدياً للواجب وهنا لا يكون في الحال مؤدياً للواجب ،
وإذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعاً ، فعرّفنا أن النصاب قبل
وجود صفة النماء بمضى المدة يكون علة في معنى السبب حتى يثبت حكم الأداء
بحسب هذه العلة ، ولا يثبت الوجوب أصلاً بل يكون المؤدى موقوف الصحة
على أن يكون عن الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه ،
وعلى أن يكون تطوعاً إذا لم يتم ذلك الوصف . لا يدخل على هذا إذا كانت
الإبل علوفة فمجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة ؛ لأن هناك أصل العلة ثم وجد

(١) أي النبي عليه السلام — هامش المثنائية

وهو المال النامي ؛ فإن الغناء مطلقاً لا يحصل شرعاً إلا بالمال النامي ، وبما لا يحصل الغناء من المال لا تكون العلة موجودة بمنزلة ما دون النصاب . وعلى هذا مرض الموت ، فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة إيصال الموت به وهذا منتظر ، فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب ، فإذا تم باتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً لأن العلة لم تتم بصفقتها . وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم جميعاً ، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزاً عن الواجب ؛ وهذا كله لأن الوصف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالموصوف ، فلا يمكن جمل الموصوف أحد وصفي العلة ليكون سبباً لا علة كما بينا في فصل السبب ، ولا يمكن حمل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجوداً من علة هي ذات وصفين ، فلهذا جعلناها علة تشبه السبب .

ومن هذا النوع علة العلة ؛ وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة^(١) من موجبات العلة الأولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الرصف قائم بالعلة ، فكما أن الحكم هناك يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة فهنا يكون أيضاً مضافاً إلى العلة دون الوسطة ؛ وذلك نحو الرمي ؛ فإنه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوذ في المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل ، ولكن هذه الواسطات من موجبات الرمي ، فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الرامي ؛ ولهذا قلنا في شراء القريب إنه إعتاق تتأدى به الكفارة إذا نواه ؛ لأن الشراء موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق ، فيصير الحكم مضافاً إلى السبب الأول لتكون الوسطة من موجباته ، بخلاف ما إذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة ؛ لأن الوسطة وهي الشرط يضاف إليه العتق وجوداً عند ، لا وجوباً به ، والعتق عند وجوده

(١) وفي القمبية : بواسطة تلك الوسطة .

مضاف إلى ما وجد من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله أنت حر ، ولم تقترن به نية الكفارة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه في المزكين لشهود الزنا : إذا رجعوا ضمنوا لأن التزكية في معنى علة العلة فإن الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية ، فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا إلى التزكية ، ومن حيث إن التزكية صفة للشهادة بقى الحكم مضافا إلى الشهادة أيضا ، فأى الفريقين رجع كان ضامنا .

ومما هو نظير العلة التي تشبه السبب ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه في رجل قال : آخر عبد أشتريه فهو حر ، فاشتري عبداً ثم عبداً ثم مات ، فإنه يمتنع الثانى من حين اشتراه . وكذلك لو قال : آخر امرأة أزوجهأ فهي طالق ؛ لأن الثانى موصوف بصفة الآخرة باعتبار معنى منتظر ، وهو أن لا يشتري بعده غيره حتى يموت ، ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتاً في الحال لمعنى الانتظار في هذا الوصف ، فإذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتاً من حين وجدت العلة لا من حين زوال الانتظار كما هو حكم العلة التي تشبه السبب . وقد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من هذا القسم . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه من القسم الثالث فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً ؛ ولهذا لو نذر أن يتصدق بدرهم غداً فتصدق به اليوم جاز عن النذور للحال ، ولو كان هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن النذور إلى مجئ ذلك الوقت كما بينا في تمجيل الزكاة . وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت في المستقبل : يجوز تمجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسماً ومعنى ، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجئ ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر . وقال محمد رحمه الله : لا يجوز اعتباراً لما يوجبه على نفسه في وقت بعينه بما أوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الأداء أو وجود الأداء فيه ، وإذا جاز التمجيل خلا الوقت المضاف عن ذلك أصلاً .

فأما العلة التي هو معنى حكماً لا اسماً ، فهو آخر الوصفين من علة تشتمل

على وصفين مؤثرين في المتق ، نحو ما بينا في القرابة المحرمة للنكاح مع الملك ، فإيهما وصفان مؤثران في المتق ، ثم آخرهما وجوداً يكون علة معنى وحكماً ، والمراد بالمعنى كونه مؤثراً فيه ، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده ؛ وهذا لأن الوصف الثاني مع الأول استويا في الوجوب بهما وترجع الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكماً لا اسماً ؛ فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعاً ، فمن حيث الاسم الوصف الثاني شطر العلة . وعلى هذا قلنا : أحد وصفي علة الربا يحرم النساء بانفراده لأن كل واحد من الوصفين علة معنى وحكماً إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر ، وحرمة النساء مبنى على الاحتياط وهو أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام : « إذا اختلف النوعان فبموا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » فجعل ثابتاً بوجود أحد الوصفين . ولا يدخل على هذا حكم الشهادة ؛ فإن شهادة الشاهد الثاني بعد الأول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكماً وإن كان استحقاق الحكم عنده يكون ؛ لأن هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي ، وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعاً فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر متمماً لعلامة الاستحقاق .

فأما العلة اسماً وحكماً لا معنى ، فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فإنها في الشريعة مضافة إلى السفر والمرض ، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسماً ، وكذلك من حيث الحكم ؛ فحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض ، فأما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون السفر والمرض ، لما بينا أن المعنى ما يكون مؤثراً في الحكم وذلك المشقة ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » إلا أن المشقة باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخصوصة مقام تلك المشقة لكونه دالاً عليها غالباً ، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة ؛ فعرفنا أنه علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ ولهذا لو أصبح مقبلاً صائماً ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الإسقاط اسماً وإن انعدم

معنى وحكماً حتى لا يكون الفطر مباحاً له في هذا اليوم أصلاً . وعلى هذا قلنا .
النوم في كونه حدثاً علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ إذ المعنى الذى هو مؤثر في
الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء
فيه وذلك غير موجود في النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجماً
أو متكئاً لسكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شئ من البدن تيسيراً .
وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن
المعنى الذى هو مؤثر في النسب كون الولد مخلوقاً من مائه ولكنه باطن مقام النكاح
الذى هو ظاهر مقامه تيسيراً . وكذلك المس عن شهوة والنكاح في حكم
حرمة المصاهرة ؛ فإنه يكون اسماً وحكماً لا معنى . وكذلك الاستبراء ؛ فإن
استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى ؛
لأن المؤثر في إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لمقصود صيانة مائه عن
الخلط بماء آخر وذلك باطن مقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به . ولم يتم
ملك النكاح مقام ذلك المعنى لأن زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب
لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى
إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك ، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطء
لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم ، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء
عند حدوث ملك الحل بملك اليمين لمقصود براءة الرحم . وأمثلة هذا النوع
أكثر من أن تحصى . وهذا في الحاصل نوعان : أحدهما إقامة الداعى مقام
الدعوى كالمس والنكاح الداعى [إلى (١)] ما يثبت به معنى البعضية . والثانى
إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم ، فإنه دليل خروج شئ من
البدن ، والتقاء الختانين في كونه موجباً للاغتسال ؛ لأنه دليل خروج النى عن
شهوة ، والمباشرة الفاحشة في كونه حدثاً عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله
عليهما ؛ لأنه دليل خروج شئ منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة . وعلى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

هذا قلنا : إذا قال لامرأته : إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا ؛ فإن إخبارها به في المجلس يكون دليل وجود ما جملة شرطاً ، فحمل قائماً مقام الدلول . وفيه ثلاثة أوجه من الفقه : أحدها الضرورة والمجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض ، وبه تعدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فقالت حضت فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق . والثاني الاحتياط في باب الحرمات والعبادات . والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ؛ ولهذا جمل الشرع في باب الإجارة ملك المين المنتفع به مقام ملك العقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد ، وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون المين منتفعاً بها مقام حقيقة وجودها ؛ لأنها بحد الوجود لا تبقى وقتين فلا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها ، فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع غير المقصود بالمقد مقام المقصود فيما يبنى عليه عقد المعاوضة وهو وجود المقود عليه وكونه مملوكاً للعائد . فهذه حدود يتم بمعرفتها فقه الرجل ، ولكن في ضبط حدودها بمض الحرج لما فيها من الدقة ، فلا يطلبها فقيه بكسل ، ولا يقف عن طلبها بفشل ، والله الهادي لمن جاهد في سبيله .

فصل في بيان تقسيم الشرط

وهي ستة أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط في معنى السبب ، وشرط اسماً لا حكماً ، وشرط بمعنى العلامة الخالصة .

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود الملة على وجوده ويمتنع وجود الملة حقيقة بحد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة ، على ما بينا في الفرق بين الشرط والملة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبد إن دخلت الدار فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت ؛ فإن التحريم الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بحد

ما وجد صورته بكلماته من المولى ، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة
فيثبت به حكم العتق . وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات ؛ فإنها تعلقت بأسباب
جعلها الشرع سبباً للوجوب كما بينا ، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود
ما هو شرط فيه وهو العلم به أو ما يقوم بمقام العلم به ، حتى إن النص
النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل ؛ ولهذا قلنا :
من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان
ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء باعتباره السبب في الماضي ، وإذا أسلم
في دار الإسلام يلزمه القضاء لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب
في دار الإسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به ،
فتفسير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكماً ، وعلى هذا تؤدي العبادات
بأداء أركانها نحو الصلاة ؛ فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود ، ثم
لا يوجد الأداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة . وكذلك
المعاملات ؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقول لا يوجد به انعقاد العقد
إلا عند وجود الشرط وهو الشهود ، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف
بصيفته أو بدلالته ، فتي وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط .
والذي قاله بعض المتأخرين من مشايخنا في قوله تعالى : « فكتبهم إن
علمتم فيهم خيراً » إنه مذكور على سبيل العادة ، وإنه لا فائدة فيه سوى
أن الحاجة إلى الكتابة أمس في هذه الحالة ، قال رضى الله عنه : هذا
ليس بقوى عندي ؛ لأن تحت هذا الكلام أنه ليس في ذكر هذا الشرط
فائدة معنى الشرط ، وكلام الله تعالى منزّه عن هذا ، بل فيه فائدة الشرط .
وبيانه أن الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى ، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده
وهو قوله : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فإنه للندب دون الإيجاب ،
وعقد الكتابة وإن كان مباحاً قبل أن يعلم فيه خيراً فإنما يصير مندوباً إليه
إذا علم أن فيه خيراً ؛ فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه . وكذلك قوله
تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » فإنه غير مذكور على وفاق العادة
عندنا بل لبيان الندب ؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرية وإن كان مباحاً

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة . وكذلك قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » غير مذکور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة ؛ لأن المراد هو القصر في أحوال الصلاة كالأداء راكباً بالإيماء والإيجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود ، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « فإن خفتم فرجالاً أو ركباً ، فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » وقال تعالى : « فإذا اطأنتم فأقيموا الصلاة » فأما قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فهو غير مذکور بصيغة الشرط فيه . وقوله تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وحكم الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط .

وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا : إذا قال لنسوة : المرأة التي أتزوجها منكن طالق ، أو قال لأربع نسوة له : المرأة التي تدخل الدار منكن طالق ، فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود الزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو أنه مذکور على سبيل الوصف للنكرة ، بخلاف ما لو قال : هذه المرأة التي أتزوجها أو هذه المرأة التي تدخل الدار ، فإنه مذکور على سبيل الوصف للمعين فلا يكون شرطاً ولا يتوقف وجود العلة على وجوده ، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يتوقف وجود العلة على وجوده بأن قال : إن تزوجت امرأة منكن أو هذه المرأة إن تزوجتها .

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة فنحو شق الزرق حتى يسيل ما فيه من الدهن ، وقطع جبل القنديل حتى يسقط فينكسر ؛ فإن الشق في الصورة مباشرة إتلاف جزء من الزرق ؛ وفي حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان ، ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن ؛ لأن المانع لا يكون محفوظاً إلا بوعاء ، فإزالة ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به ، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظاً إلا بحبل يعلقه به ، فكان قطع ذلك الحبل مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به فيكون إلقاء وكسراً . وعلى هذا جرح الإنسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمداً ؛ لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية ، فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتاً لما كان به محفوظاً فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكماً ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الإيقاع ، فبعد ما تكلم بكلمة الإيقاع كان التعليق بالشرط لمنع من الوقوع ، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة ، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافاً إلى العلة ثبوتاً به ، وإلى الشرط وجوداً عنده ، فلم يكن الشرط هناك في حكم العلة ، حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود الشرط ، ولا ضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق . وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال : إن كان في قيدك عشرة أرتال حديد فانت حر وإن حل هذا القيد فانت حر ، فشهد الشاهدان أن في القيد عشرة أرتال حديد فاعتقه القاضي ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أرتال ، فإن الشهود يضمنون قيمة العبد ؛ لأن قضاء القاضي عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهراً وباطناً ، فكان العتق ثابتاً بقضاء القاضي بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما ؛ لأنهما شهدا أن الولي علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيذاً ، فكأنهما شهدا بتنفيذ العتق ، فضمنا لإثباتهما شرطاً هو علة في الحكم .

وأما الشرط الذي يشبه العلة ، فهو أن يعارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ، ومتى عارضه ما يصلح^(١) علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الأصل في إضافة الحكم إليه [العلة^(٢)]

(١) كان في الأصل : بصير علة ، وفي الهندية : يصلح ، وهو الصواب .

(٢) زيادة من الهندية .

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل يجعل الشرع إياها كذلك ، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجوداً عنده فأمكن جمعه خلفا عن العلة في الحكم ، فقلنا : متى عارض الشرط مالا يصلح أن يكون علة في الحكم صار موجوداً بعد وجود الشرط ، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة في إثبات الحكم به ، ومتى أمكن جعل المعارض علة بانفراده فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبه العلة . وبيانه فيما قلنا : إن حفر البئر في الطريق إيجاد شرط الوقوع بإزالة المسكة عن ذلك الموضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده علة للإتلاف بطريق المدوان ، وما هو سببه وهو مشيه لا يصلح علة لذلك فإنه مباح مطلقا ، فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ، ولكن لا يصير مباشراً للإتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث ، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون علة حكما . وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط : إذا رجعوا فالضمان على شهود التعليق خاصة ؛ لأنهم نقلوا قول المولى أنت حر ، وهذا بانفراده علة تامة لإضافة حكم العتق إليه فلم يكن للشرط هناك شبه العلة ؛ فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة . وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار ؛ فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة ؛ لأن التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم ، فكان الحكم مضافا إليه دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط . وعلى هذا قلنا : إذا اختلف حافر البئر^(١) مع ولي الواقع فيها وقال^(٢) الحافر أوقع فيها نفسه ، وقال الولي لا بل وقع فيها ، فالقول قول الحافر استحسانا ؛ لأن الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة ، فالحافر يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية

(١) وفي العثمانية : الحافر للبئر .

(٢) كذا في النسختين ولعله : قول .

العلة للحكم ويندر سبب الخلافة وذلك حكم ضرورى فكان القول قوله ، بخلاف الجارح إذا ادعى أن المجرّوح مات بسبب آخر ، وقال الولي : مات من تلك الجارحة ، فإن القول قول الولي ؛ لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا ، والأصل في العلة الصلاحية للحكم ، فكان الولي هو المتمسك بالأصل هنا . وعلى هذا قلنا : إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكاً للغاصب ؛ لأن ماهو العلة لحصول الجارح وهو قوة الأرض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فلا يصلح لإضافة الحكم إليه ، والإلقاء الذى هو شرط جامع بين هذه الأشياء يجعل كالعلة خلفاً عنها في الحكم ؛ فهذا^(١) الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله فيكون مملوكاً له ، وإذا سقط الحب في الأرض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفاً عن العلة ، فجعل المحل الذى هو في حكم الشرط كالعلة خلفاً حتى يكون الجارح لصاحب الحنطة لكونها محلاً لما حصل وهو الجارح .

وأما الشرط الذى هو في معنى السبب فهو أن يفترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه ؛ وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبقى لم يضمن عند أصحابنا جميعاً ، وحل القيد إزالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطاً ، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من العبد الذى هو علة تلف المالية فيه ، فما هو الشرط كان سابقاً عليه ، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط ، فتبين به أنه بمنزلة السبب المحض ، لأن سبب الشيء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب . وعلى هذا لو أرسل دابة في الطريق فجالت بمنة أو يسرة عن سنن الطريق ثم سارت^(٢) فأصابت شيئاً فلا ضمان

(١) وفي الثمانية : وبهذا .

(٢) زاد في كشف البزدوى ناقلاً عن المبسوط بعد قوله ثم سارت : أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت الخ فلعل هذه العبارة سقطت هنا من النسخ ، والله أعلم .

على المرسل ؛ لأن الإرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقاً بذلك الإرسال ، فكان^(١) الأول المتقدم شرطاً بمعنى السبب ، ثم في الوجهين يضاف الهلاك إلى ما اعترض من الفعل دون ما سبق ، وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها . وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة : إذا أتلقت زرع إنسان ليلاً أو نهراً لم يضمن صاحبها شيئاً ؛ لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يه يرب به الإتلاف مضافاً إليه . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الاسطبل فندت الدابة في فور ذلك فإن الفاتح للباب لم يضمن شيئاً ؛ لأن فعله شرط لأنه إزالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه ، فكان الأول شرطاً في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافاً إليه ، وقد اعترض عليه ما هو العلة ، بخلاف حفر البئر إذا وقع فيه الماشي ؛ فإن ما اعترض هناك من مشيه لا يصلح أن يكون علة الإتلاف حين^(٢) لم يكن عالماً بسمق ذلك المكان حتى لو وقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً ؛ لأن ما اعترض علة سالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه ؛ ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم به فانحسفت به لم يضمن الواضع شيئاً ، وكذلك إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله . ولكن محمداً رضى الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعاً وهو غير صالح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافاً إلى الشرط السابق الذي هو في معنى السبب ، بخلاف فعل العبد من الإباق فإنه صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه . والجواب لها أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم ؛ ألا ترى أن في الدابة التي أرسلها صاحبها في الطريق إذا جالت يمنة أو يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم إرسال صاحبها . وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله في

(١) في الأصل الأحمدى كلمة لم تقرأ ، وفي الثمانية : وفي الأول الخ ولعل الصواب فكان الأول شرطاً بمعنى السبب الخ وهو ما اخترناه ، والله أعلم .

(٢) وفي كشف البردوى « حيث » مكان « حين » .

قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم . وإذا صال على إنسان فكذلك الجواب . وبظاهر هذا الكلام يقول الشافعى فى الجمل إذا صال على إنسان فقتله إنه لا يضمن شيئاً ؛ لأن فعل الجمل صالح لقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه لحق المالك . ولكننا نقول : فعل الدابة غير صالح لإيجاب الشيء على مالكها ، وفى إسقاط حقه فى تضمين التلّف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله وماله لا يوجد فى صيد الحرم . وعلى هذا قلنا : لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه^(١) على بعير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه ، لم يضمن شيئاً ؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب ؛ فإن بمجرد الإشلاء لا يكون سابقاً له ، بخلاف ما إذا أرسل كلبه المعلم على صيد فذبحه فإنه يجعل كأنه ذبحه بنفسه فى حكم الحل ؛ لأن الاصطياد نوع كسب ينفى عنه معنى الحرج ويبني الحكم فيه على قدر الإمكان ، فأما فى ضمان العدوان يجب الأخذ بمحض القياس ؛ لأن مع الشك فى السبب الموجب للضمان لا يجب للضمان بحال . وعلى هذا قلنا : لو أوقد ناراً فى ملكه فهبت الريح بها إلى أرض جاره حتى أحرقت كدسه^(٢) لم يضمن ، ولو ألقى شيئاً من الهوام على الطريق فانقلبت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً . فما كان من هذا الجنس فتخرجه على الأصل الذى قلنا .

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز فى هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين ، نحو أن يقول لعبده إن دخلت هاتين الدارين فأنت حر ، فإن دخوله فى الدار الأولى شرط اسماً لا حكماً ؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ؛ ولهذا لم يعتبر عتاًؤنا قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لفرز رضى الله عنه ؛ وهذا لأن الملك فى المحل شرط

(١) أشلاه : أى أغراه وأرسله ، كما فى الكشف .

(٢) وفى الثانية : حتى احترق كراسه . قلت : الكدس بالضم واحد الأكداس ، وهو : ما يجمع من الطعام فى البيدر ، فإذا ديس ودفق فهو العرمة — كذا فى المغرب .

لنزول الجزء أو لصحة الإيجاب ، والحكم غير مضاف إلى الشرط وجوباً به فإنه لا تأثير للشرط في ذلك ، ولا وجوداً عنده فإنه لا يترك الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط ، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إنما يعتبر لبقاء اليمين ومحل اليمين الدمة ، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في المحل .

وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان لإيجاب الرجم ؛ فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم ، وهو في نفسه ليس بعلّة ولا سبب ولا شرط محض في إيجاب الرجم . وحد الشرط : ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده ، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار ، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان ؛ كيف ولو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم ؟ فعرفنا أنه غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده ، ولكنه يعرف بظهوره أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة ؛ ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا ، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في المزكين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم ، فإن التركية بمنزلة علة العلة [كما بينا^(١)] ولهذا يثبت الإحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لغيره ؛ لأنه لما كان معروفاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال في حكم الشهادة ، فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة .

فإن قيل : أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم ، بمنزلة ما لو كان الزاني عبداً مسلماً لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا ، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم . قلنا : هذا ليس بصحيح ؛ لأن شهادة النساء دخلها الخصوص في المشهود به لا في المشهود عليه والمشهود به ليس بمس الرجم أصلاً ، وشهادة الكفار دخلها الخصوص في المشهود عليه لا في المشهود به ؛ فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ، والإقامة عند الشهادة^(١) تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة ؛ وهذا لأن في الموضعين جميعاً في الشهادة معنى تكثير محل الجناية من حيث الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه في الموضع الآخر وهو الإحصان . ثم في تكثير محل الجناية يتضرر الحاني والجاني مسلم ، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً ، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة ، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به أو وجوداً عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا علق طلاقاً أو عتاقاً بولادة امرأة ولم يقرّ بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها ، ثبت بها وقوع الطلاق والعتاق ؛ لأن هذا شرط بمنزلة العلامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافاً إلى نفس الولادة وجوداً عندها ، وأما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف إليه الطلاق وجوباً به ولا وجوداً عنده ، والولادة تظهر بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها ، فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة الإحصان . ولكن أبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الولادة شرط محض من حيث إنه يمنع تبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من أحكام الولادة ، وشهادة القابلة حجة ضرورية في الولادة لأنه لا يطلع عليها الرجال ، وإنما تكون حجة فيما هو من أحكام الولادة أو مما لا تنفك الولادة عنه خاصة ، فأما في الطلاق والعتاق هذا الشرط كغيره من الشرائط . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد في الممتدة إذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة : يثبت النسب بشهادتها

(١) وفي العتاقية : على الشهادة .

وإن لم يكن هناك جبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل ؛ لأن الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة ، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجوداً في الرحم قبل الولادة ، وكان ثابت النسب من حين وجد ، فلم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها ولا وجوداً عندها ، والولادة في غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها ، بمعنى إذا كان هناك فراش قائم أو جبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل ، فكذلك في هذه الحالة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الولادة بمنزلة المرف كما قالوا ولكن في حق من يعرف الباطن ، فأما في حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة ؛ لأننا بنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن ، فما كان باطنياً يجعل في حقنا كالمعدم إلى أن يظهر بالولادة ، بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به ؛ فإنه يجعل كالمعدم ما لم يعلم به ، وإذا صار النسب مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة في حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب ، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً ، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة ، وكذلك إذا كان الحبل ظاهر أ أو أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتاً بظهور ما يثبت له لنا قبل الولادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه : استهلال المولود في حكم الإرث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها ؛ لأن حياة الولد كان غيباً عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافاً إليه في حقنا ، والإرث يبتنى عليه ، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالغيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع ، فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال [معرف ؛ فإن حياة الولد لا تكون مضافاً إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ، ونفس الاستهلال ^(١)] في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود ، فكذلك في حالة التوريث .

(١) ما بين المربعين زيادة من العناية .

فصل في بيان تقسيم العلامة

العلامة أنواع أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجوداً قبله .
ومنه علم الثوب ، ومنه علم المسكر ، وهذا حد العلامة المحضة . وعلامة هي
بمعنى الشرط ، وذلك الإحصان في حكم الرجم كما بينا . وعلامة هي علة
فقد بينا أن العلل الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام ، فإنها غير موجبة بذواتها
شيئاً بل يحمل الشرع إياها موجبة وعلامة تسمية ومجازاً وهي علل
الحقائق المعتبرة بذواتها على ما نبينها في موضعها . وقد جمل الشافعي عجز
القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء علامة لطلان شهادة القاذف لا شرطاً
حتى قال القذف مبطل شهادته قبل ظهور عجزه عن إقامة الشهود ، ثم ظهور
العجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة ، بخلاف الجلد فإنه فعل يقام على
القاذف فكان العجز فيه شرطاً ؛ لأن إقامة الحد يصير مضافاً إليه وجوداً
عنده ، فأما سقوط شهادته أمر حكى فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة ؛
لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم ، فالأصل في الناس
هو العفة عن الزنا ، والتمسك بالأصل واجب حتى يتبين خلافه ، وباعتبار هذا
الأصل كان القذف كبيرة ، فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة بنفسها . ولكننا نقول : العجز عن إقامة أربعة من الشهداء
شرط لإقامة الجلد ولإبطال شهادة القاذف ، والحكم المعلق بالشرط لا يكون
ثابتاً قبل وجود الشرط ، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خوطب الإمام
بإقامته على القاذف وأحدهما معطوف على الآخر ، كما قال تعالى : « فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم هذا العجز الذي هو شرط
يثبت بما ثبت به العجز عن دفع سائر الحجج في إلزام الحكم بها ، وذلك بأن
يعمله على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثاني ، والذي قال
القذف كبيرة قلنا : هذه الصفة للقذف غير ثابت بنفسه متحققاً شرعاً
بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبينة ، في نفسه خبر متمم^(١) بين الصدق

(١) وفي كشف البردوى « متردد » مكان « متمم »

والكذب ، وقد يتمين فيه معنى الحسبة إذا كان الزانى مصراً غير تائب ،
وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد ، وكيف يكون نفس
القذف كبيرة وقد تتم به الحجة موجباً للرجم ؛ فإن الشهود على الزنا قذفة
في الحقيقة ، ثم كانت شهادتهم حجة لإيجاب الرجم ؛ فمرفنا أن ما ادعاه
الخصم من المعنى الذى يجعل به نفس القذف مسقطاً للشهادة بحث لا يمكن
تحقيقه ، وبمدا ظهر عجزه عن إقامة الشهود إنما تسقط شهادته بسبب ظهور
عجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بعد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام
أربعة من الشهداء^(١) على زنا المذنوب فإن الشهادة تكون مقبولة حتى يقام
الحد على المشهود عليه ، ويصير القاذف مقبول الشهادة إن لم يتقدم العهد ، وإن
تقدم العهد يصير مقبول الشهادة أيضاً وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه .
أورد ذلك في المتنقي رواية عن أبى يوسف أو محمد ، هذا قول أحدهما ،
وفي قول الآخر لا تقبل الشهادة بعد إقامة الحد عليه ؛ لأن إقامة الحد على
القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذنوب بالزنا ، وكل شهادة
جرى الحكم بتمين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلاً ، كالفاسق
إذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم أعادها بعد التوبة ، والله المجرى لمن
اتقى وأحسن .

باب أهلية الأدمى لوجوب الحقوق له وعليه

وفي الأمانة التي حملها الإنسان

قال رضى الله عنه : فهذه الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
الآداء . وأما أهلية الوجوب وإن كان يدخل في فروعها تقسيم فأصلها واحد ،
وهو صلاحية لحكم الوجوب ، فمن كان فيه هذه الصلاحية كان أهلاً
للوجوب - عليه ، ومن لا فلا . وأهلية الآداء نوعان : كامل ، وقاصر .

(١) و - تنبيهية : الشهود

فالكامل : ما يلحق به العهدة والتبعية . والقاصر : ما لا يلحق به ذلك .
فنبداً ببيان أهلية الوجوب . فنقول :

أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلاً للوجوب ؛ وإن
المحل هو الذمة ؛ ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال ؛ ولهذا احتصر به
الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة . ثم الذمة في اللغة هو :
المهد ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة » وقال عليه السلام :
« وإن أرادوكم أن تمطوهم ذمة الله فلا تمطوهم » ومنه يقل أهل الذمة
للمجاهدين ، والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله : « وإذ أخذنا من
بنى آدم » والجنين مادام بحفنا في البطن ليست له ذمة صالحة ؛ لكونه
في حكم جزء من الأم ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفساً له ذمة ، فباعتبار
هذا الوجه يكون أهلاً للوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية ،
ولاعتبار الوجه الأول لا يكون أهلاً للوجوب الحق عليه ، فأما بعد ما يولد
فله ذمة صالحة ؛ ولهذا لو اقلب على مال إنسان فأنتلفه كان ضامماً له ،
ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه ، وهذه حقوق تثبت شرعاً . ثم بعد
هذا زعم بعض مشايخنا^(١) أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله
تعالى في حقه من حين يولد . وإنما يسقط ما يسقط بعد ذلك بعذر السامع
الخرج . قال : لأن الوجوب بأسباب هي الوجوب شرعاً وقد تقدم بيانها ، وتلك
الأسباب متقررة في حقه والمحل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل ، وهذا لأن الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتد فيه عقله وتعميره ،
بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعاً شئنا أو أئبنا ؛ قال تعالى : « وكل
إنسان ألزمناه طائره في عنقه » والمراد بالعتق الذمة ، وإنما يعتبر تمييزه أو تمسكه
من الأداء في وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب ؛ ألا ترى أن النائم
والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما بوجود النسب مع عدم التمكن
والتمكن من الأداء للحال ثم يتأخر وجوب الأداء إلى الانتباه والإفاقة ؛ وهذا

(١) وهو القاضي أبو ريد رحمه الله — كذا كان على هامش المخطوطة .

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلا لوجوب حقوق الله تعالى عليه ، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة ، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد ، المميز وغير المميز فيه سواء ، فكذاك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتا له ^(١) من حين يولد يستوى فيه المميز وغير المميز ، ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعا في محله تثبت الحرمة ، يعنى الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة ، وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية المحل وإن كان ذلك حكما شرعيا ، فكذاك الوجوب ، ثم وجوب الأداء بعد هذا يكون بالأمر الثابت بالخطاب ، وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال والعلم به ، وقد بينا أن المطالبة بأداء الواجب غير أصل الوجوب ، وهو تأويل الحديث المروى « رفع القلم عن ثلاث » فالمراد بالقلم الحساب ، وذلك ينبئ على وجوب الأداء [دون أصل الوجوب كما في الدين المؤجل إنما تكون المحاسبة بعد وجوب الأداء ^(٢)] بمضى الأجل ، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه . وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ؛ لأن الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الأمر والنهى ، وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبرا في الإلزام شرعا وذلك إنما يكون بعد اعتدال الحال . ومن جمل السبب موجبا فقد أخلى صيغة الأمر عن حكمه ؛ لأن حكم الأمر المطلق الوجوب واللزوم ، وإذا كان الوجوب ثابتا بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للأمر حكم ، فيؤدى هذا إلى القول بأنه لا فائدة في أوامر الله تعالى ونواهيه ، وأى قول أقبح من هذا ! ولأنه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الأداء وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال وهو حكم الأمر بالاتفاق ؛ ففرغنا أن الوجوب كذلك ، فكانت الأسباب بمنزلة العلامات في حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

(١) كذا في الأصل وامل الصواب ثابت له أو سقط كان من الأصل قبل قوله ثابتا أى كان ثابتا له ، والله أعلم .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

الأمر ، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى العلامة وجوباً ولا وجوداً .
والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى العباد ؛ فإن الله تعالى عن أن
تلتحقه المنافع والمضار ، أى يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده^(١) لنفسه ،
والفائدة للعباد ما يكون لهم به من الجزاء ، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذى يكون
عن اختيار من العبد ؛ فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الأداء وبدون
تصور الأداء يكون إثبات حكم شرعى هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز .
قال رضى الله عنه : وكلا الطريقين عندى غير مرضى ، لما فى الطريق الأول
من مجاوزة الحد فى الغلو ، وفى الطريق الثانى من مجاوزة الحد فى التقصير ؛
فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التى جعلها الشرع سبباً لوجوب حقوقه على سبيل
الابتلاء للعباد وتعميم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض^(٢)
نوع تقصير ، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم
الوجوب نوع غلو ، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجود السبب
والحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ؛ لأن
الوجوب غير مراد ذمة لمينه^(٣) بل لحكمه ، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب
بدون نفس المحل^(٤) فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والمحل بدون حكم ؛
وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ فإن فائدة الحكم
فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ،
ونعنى بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار
حتى يظهر به المطيع من العاصى ، فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى :
« ليلوكم أيتكم أحسنُ عملاً » وكذلك المجازاة فى الآخرة يبنى على هذا كما
قال تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » وهذا لأن الوجوب خبر لا اختيار
فيه للعبد كما قالوا ، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار ، فتبين أن

(١) وفى العثمانية : على عباده .

(٢) وفى العثمانية : البعض .

(٣) وفى العثمانية : غير مراد لمينه .

(٤) وفى العثمانية : بدون المحل .

الوجوب بدون حكمه غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً ؛ ولهذا قلنا : إن قتل الأب ابنته لا يكون موجباً للقصاص ، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال . قلنا : لا يثبت الوجوب أصلاً ، وهذا أعدل الطرق ، ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه وقد جمعه الشرع كذلك ، وفيه اعتبار الأمر لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه . ومن تأمل صيغة الأوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا ؛ فإنه قال : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » والإقامة والإيتاء هو إسقاط الواجب بالأداء . وكذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله تعالى : « وآتوا الحج » فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والأمر لإلزام ذلك .

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم في الحقوق ، فنقول : أما حقوق العباد فإما يكون فيه غرمًا^(١) أو عوضاً كالتمن في البيع فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الأداء بوليّه الذي هو نائب عنه ؛ لأن المقصود المال هنا دون الفعل ؛ فإن المراد به رفع الحظران بما يكون جبرائلاً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون ، وأداء وليّه كأدائه في حصول هذا المقصود به . وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه ؛ لأن في حق نفقة الزوجات معنى الموضوعة ، وفي نفقة الأقارب معنى مؤونة اليسار ، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ، وأداء الولي فيه كأدائه ؛ فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة^(٢)

(١) وفي هامش المثنائية : بأن يتلف مال الغير .

(٢) وفي المثنائية : عن حكمة .

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً ، وذلك كتحميل العقل فإنه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والأخذ على يد الظالم ؛ ولهذا يختص برجال المشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك في حق الصبي أصلاً . وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لأجل الردة^(١) بطريق الغرامة كالعقل لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه . فأما في حقوق الله تعالى فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وذلك الأداء وجوباً أو وجوداً في حقه ، فما كان القول بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به . وكذلك العبادات المحضة ، البدني والمالي في ذلك سواء ؛ لأن حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب وبيانه أن الوجوب أفعال يتحقق في مباشرتها معنى الابتلاء وتعظيم حق الله تعالى ، ولا تصور لذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ، ولا يحصل ذلك بأداء وليه ؛ لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقرباً حقيقة ولا حكماً ، فلو جعلنا أداء الولي كأدائه فيما هو مالي كان يتبين به أن المقصود هو المال لا الفعل وذلك مما لا يجوز القول به ؛ فلهذا لا يثبت في حقه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ يقرره أنه لو كان الوجوب ثابتاً ثم سقط الحكم لدفع الحرج بمنذر الصبي لكان ينبغي أن يقال : إذا اتفق الأداء منه كان مؤدياً للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر ؛ فإنه إذا أدى كان مؤدياً للواجب وبالتفاق لا يكون هو مؤدياً للواجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات ؛ فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلاً . وكذلك قال محمد رضي الله عنه في صدقة الفطر لرجحان معنى العبادات والقرية فيها . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما : فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

(١) أي القتل بعد الردة كذا بهامش العثمانية .

نخبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا التمت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار العدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخى بنجاسته وأحدهما عدل والآخى غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا الخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليخ الشاهد الغائب » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمرور نوعان : من كان معروفًا بالفقه والرأى فى الاجتهاد^(١) ، ومن كان معروفًا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفى المئانية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفاً له ، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفاً للقياس^(١) يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتاً بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولاً به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نخاف ولا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبي عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل^(٢) قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأننا لا نعلم^(٣) يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توم الغلط والتسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص بالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسمع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسمع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسمع منه مدة

(١) لفظ (للقياس) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) وفى الثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى الثمانية والهندية : لأنه لا يعلم .

في حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ ؛ فإن باعتبار عقله يصحح الأداء منه وصحة الأداء تستدعى كون الحكم مشروعاً ولا تستدعى كونه واجراً الأداء ؛ فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه [وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب ^(١)] إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً ؛ لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الأداء [وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء ^(٢)] كان المؤدى فرضاً ، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت ، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً ؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه . وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا ، والله أعلم .

فصل في بيان أهلية الأداء

قال رضى الله عنه : هذه الأهلية نوعان : قاصرة وكاملة . فالقاصرة باعتبار قوة البدن ، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ ، أو المتوهم بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكماً . والكاملة تبتنى على قدرتين : قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل ، وقدرة العمل به وذلك بالبدن . ثم يبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى السكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به ؛ لأن الله تعالى قال : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقبل التمييز والنمى من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية ، ولا تصور للأداء على الوجه المشروع وهو

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة زدناها من كشف الأمرار ناقلنا عن الإمام السرخسى ، وهو هنا ساقط من الأصول .

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى ، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الأداء قبل كماله في إلزام الأداء حرج ؛ قال الله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وقال تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وفي إلزام خطاب الأداء قبل إكمال العقل من معنى الإضرار والحرج ما لا يخفى . ثم أصل العقل يعرف بالميان ، وذلك نحو أن يختار المرء في أمر دينه وأخراه ^(١) ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذرّه ، ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان ، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تتفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة في بناء إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار ، وبقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك ، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدماً وأبد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاث » والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ؛ فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة ، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل . وعلى هذا قلنا : ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الأداء عند وجود الأهلية القاصرة . وذلك أنواع :

فإنها ما يكون صفة الحسن متمينا فيه على وجه لا يحتمل غيره ، وصفة كونه مشروعاً متمين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعاً بحال ، وذلك نحو الإيمان بالله تعالى فإنه صحيح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً لوجود حقيقته بعد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والإقرار باللسان ، ومن رجع إلى نفسه علم أنه في مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى بقلبه ، والإقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا في كونه صادقاً فيما يقربه ، والحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود حقيقته ،

(١) وفي الثمانية : وآخرته .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طاعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك]^(١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ما روى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثاً إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البهرُ والفرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قلت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعمضون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فمرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لا انسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن الحبحق ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى^(١) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم إمامهم بعدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه^(٢) حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معداً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه في هذه الرواية . وكان علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثمانية والهندية : أنه يروى .

(٢) وفي الهندية : عقبه .

يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر ؛ فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ، وفي الاسترقاق إتلاف حكمي بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه ، فكيف لا يثبت استحقاق الإتلاف الحقيقي إذا صحت رده شرعاً ؟ قلنا : أما الضرب إذا أساء الأدب فهو تأديب للريضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضي منه بطريق العقوبة ، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب ، وقد ورد الشرع به فقال : « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على المنار » وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحاً غير معصوم وهو محل التملك كالصيد ، وذراعى أهل الحرب بهذه الصفة .

فإن قيل : فقد قلتم العصمة للأدنى أصل ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء . قلنا : لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التي هي نعمة بالمرض ، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال ، وأحد لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة .

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروطاً في بعض الأوقات ألا يكون حسناً في بعض الأوقات فإنه يثبت حكم صحة الأداء فيه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة ، ولا يثبت وجوب الأداء المالي والبدني فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا ؛ فإن في وجوب الأداء قبل اعتدال الحال إلزام المهدة وفي صحة الأداء فيما كان منه بدنياً محض النعمة لأنه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ؛ ولهذا صح منه التنفل بخمس هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين ، وما كان منه مالياً ففي صحة الأداء منه إضرار به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فينتهي ذلك على الأهلية الكاملة ، ثم ليس من ضرورة صحة أداء البدني اللزوم ؛ فإن من شرع في صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصح منه الإتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى إذا فسد لا يجب القضاء ، وفي الحج إذا شرع بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تنعدم صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح الإتمام^(١) منه بعد انتفاء صفة اللزوم . والخصم

(١) وفي المئانية : ويصح إتمامه .

يفرق بين المسالى والبدنى فى هذا النوع باعتبار أن المسالى يقبل النيابة فى الأداء فيتوجه الخطاب بالأداء فى حقه على أن ينوب الولى عنه فى الأداء ، والبدنى لا يحتمل هذه النيابة ، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه المهددة بسببه فربما يعجز عن الأداء لصغره ، ثم يتضاعف عليه وجوب الأداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج ، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت فى حقه خطاب الأداء فيما هو بدنى ، وهذا لامتضى له ؛ لأن الواجب فى الموضعين الفعل ، فالإقامة والإبقاء كل واحد منهما فعل ، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القرية وذلك لا يتحقق بأداء الولى ؛ إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير اختياره ، وبمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة . ثم هو لا يلزمه الخطاب بالإيمان كما هو مذهبنا ، ولو كان المعنى فيه الحرج الذى يلحقه بتضاعف الأداء بعد البلوغ لكان الخطاب بالإيمان يثبت فى حقه لأنه بدنى ، ولا يتضاعف وجوب الأداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب فى حالة الصغر ، بل ينبى عليه صحة الأداء فرضاً على مذهبه ، وقد جوز مثل هذا فى العبادات البدنية لتوفير المنفعة عليه حتى قال : إذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ فى آخره فإن المؤدى يجوز عن الفرض ؛ لأن سقوط الخطاب لعمى النظر ، ومعنى النظر هنا فى توجه الخطاب عليه فى أول الوقت حتى لا تلزمه الإعادة . وكذلك قال : إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض ؛ لأن معنى النظر هنا فى إلزام الخطاب إياه سابقاً على الإحرام ، فكان ينبغى أن يقول مثل هذا فى الإيمان . ونحن أثبتنا هذا فى الصلاة^(١) والإحرام ؛ لأن توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بعد البلوغ مقصوداً عليه فالمؤدى قبله إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضاً بحال ؛ رأيت لو صلى رجل بعد زوال الشمس أربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضي الوقت أكان ذلك جائزاً عن فرضه ؟ هذا شيء لا يقول به أحد . وعلى هذا قلنا : إحرامه صحيح باعتبار الأهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات ؛

(١) وفى الثمانية : الصوم بدن الصلاة وأعمل الصواب الصلاة لأنها ذكرت قبل ذلك دون الصوم .

الكذب محظور عقله فنستدل بانزجاره عن سائر مانتقده محظوراً على انزجاره عن الكذب الذى نعتقده محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فأعتبر جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه^(١) بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباء على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل ^(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم خلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة السكال ، فحمل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يحمل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

استحق الرضخ ؛ لأن ذلك محض منفعة يثبت بالأهلية القاصرة كالاختطاب والاحتشاش ، وينبغي أن يكون هذا على أصل الخصم أيضاً ؛ فإنه يقول : كل منفعة من هذا الجنس يصلح^(١) له بوليّه فإنه لا يكون أهلاً لتحصيله ذلك لنفسه بنفسه ، ومالا يحصل له بوليّه يكون هو أهلاً لتحصيله ذلك لنفسه^(٢) . وفي قبول الهبة والصدقة له قولان : في أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من الولي ذلك في حقه ، وفي القول الآخر على عكس هذا . ثم استحقاق الرضخ بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولي بمباشرته سببه فينبغي أن يجعل هو أهلاً لتحصيله لنفسه بمباشرته سببه .

فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق ، ونقل الملك بالهبة والصدقة ؛ فإنه محض ضرر في العاجل لا يشوبه منفعة ؛ ولهذا ينبغي صحتّه شرعاً على الأهلية الكاملة فلا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي إذا باشر ذلك في حقه . وزعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي أصلاً حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق . قال رضى الله عنه : وهذا عندى وهم ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ؛ وبهذا يتبين فساد قول من يقول : إنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الإيقاع ، والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ؛ فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رضى الله عنهما ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً في قول محمد ، وإذا وجدته امرأته مجبوراً فخاصمت في ذلك فرق بينهما . ولم يبين في الجامع أن هذه الفرقة تكون بطلاق أم لا . وقال بعض مشايخنا إنها تكون بطلاق اكتفاء

(١) وفي نسخة : يحصل — كذا بهامش المصنف .

(٢) وفي المصنف : لتحصيله بنفسه .

بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها . وقال بعضهم : هذه تكون بغير طلاق ؛ لأن الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء ، وينعدم في حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعاً . وإذا كاتب الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسراً ، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق فيكفي بالأهلية القاصرة في جملة معتقاً للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك ؛ فعرفنا أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ، فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتاً ؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض .

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو الماوضات كالبيع والشراء والنكاح ، وهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي أو عند المباشرة^(١) بإذن الولي ؛ لأن معنى توفير المنفعة فيه متوهم ، وكذلك معنى الضرر ولا ندفع معنى الضرر إلا بالرأى الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي أو عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأى الولي ، فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما تتمحض فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة ، وهذا لأن بهذه الأهلية اعتبرت عبارته في تصحيح التصرف شرعاً في حق الغير فلأن يعتبر في حق نفسه كان أولى . والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح عبارته نوع منفعة لا نحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ، ثم فيه فتح طريق يحصل^(٢) المقصود عليه من وجهين : أحدهما بمباشرة بنفسه ، والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك أنفع منه إذا كان الطريق واحداً ، وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه . ثم على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه لما صار الرأى القاصر في حقه مجبوراً بانضمام رأى الولي إليه التحق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالغين الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأى الولي جعل بمنزلة ما لو اندفع ذلك رأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالغين الفاحش

(١) وفي العثمانية : مباشرته .

(٢) وفي العثمانية : تحصيل .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم ^(١) وأدوم صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتكم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضي الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فبهيات ! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبي حنيفة رضي الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قللت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على التكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدر في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدره يرجع إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر في الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جارٍ إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفي الثمانية : ومن كان أكبرهم . وفي الهندية : أ أكثرهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما^(١) ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبني حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما ثبت به العدالة الظاهرة بمعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزياله بعدما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال في كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً في الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدوده شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً في الشهادة ، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلاً لغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهيّاً يتعذر عليهم القيام بحققهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والخرج مدفوع ، وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلهذا بنينا حكم العدالة على التحرز الثنائي عما يمتد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يمتد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً في اعتقاده ضالاً ؛ لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً في تعاطيه بأن كان مترجراً عما يمتد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

الفصول على شيء معلوم ؛ فإنه يعتبر عبارته في الاختيار بين الأبوين لإلزام الحكم به ، ولا يعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمع منه الإقرار به ، ولا شك أن المنفعة في هذا أظهر في الدنيا والآخرة ، وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر في صحة البيع والشراء ، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية ، وإنما له حرف واحد يطرده في جميع هذه الفصول ، وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه لا تعتبر عبارته في ذلك ، وما لا يمكن تحصيله له مباشرة وليه تعتبر عبارته فيه ، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، وكذلك المنفعة التي له باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك ، والمنفعة المطلوبة بالإسلام يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ؛ فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد الأبوين تبعاً وإن كان عاقلاً فلا تعتبر عبارته في ذلك . وقرر الشافعي رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال : كونه مولياً عليه سمة العجز ، وكونه ولياً دليل القدرة وبينهما مفارقة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما . قال الشافعي : ولهذا لا أصحح رده بنفسه ؛ لأن حكم الردة في حقه إما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه . ثم قرر الشافعي رحمه الله هذا فقال : إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقداً للكفر بنفسه ، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في استدامة ما كان ثابتاً في حقه فلا أن لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتاً كان أولى . ولكننا نقول : هذا شيء نظرده من غير أن تبين صحته بدليل شرعي ؛ فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى ؛ ألا ترى أنه يصير مسلماً بإسلام أبيه تارة وإسلام أمه أخرى ، وإنما يتحقق هذه [المنافاة ^(١)] في حالة واحدة ، ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً في تلك الحالة ، وفي الحال الذي يكون تبعاً لأبويه لا يكون مسلماً بإسلام نفسه ، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعاً لمولاه في السفر والإقامة في حالة واحدة ،

(١) زيادة من النسختين وكان في الأصل : • هذا في حالة • .

ويكون أصلاً بنفسه في حالة وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك ، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة المولى لما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الإصابة واحداً عيناً ، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجعله مسلماً تبعاً ؛ لأنه في نفسه غير معتقد شيئاً ولا واصف لشيء سوى ذلك ، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجعله مرتداً ونجمل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد [نعوذ بالله تعالى ^(١)] بعد ذلك .

فهذا تمام البيان فيما ينبئ على الأهلية القاصرة والكاملة ^(٢) ، والله أعلم بالحقيقة والصواب ^(٣) .

وفي نهاية نسخة المكتبة الأحمدية :

تم الكتاب ونجز وهذا آخره ، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة ، على يد العبد الفقير إلى ربه ، المعترف بذنبه ، الراجي عفو ربه : عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكرماً ، بالمدرسة المقدمية الجولينية الحنفية ، بدمشق المحروسة ، رحم الله واقفها ونور ضريحه ، الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه ^(٤) .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وبالله التوفيق ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . تم الكتاب وربنا محمود ، وله المسكاهم والعلا والجلود .

(٣) زاد في العثمانية : وإليه المرجع والمآب لأنه العزيز الوهاب .

(٤) وفي آخر نسخة المدرسة العثمانية شعر تضمن : تمامها بإملاء السكردرى في ضحى يوم الخميس الحادى والعشرين من شهر ذى القعدة من سنة تسع وعشرين وتسعمائة .

وهي نسخت من نسخة تمت في اليوم العاشر من شعبان ، سنة ست وخمسين وستمائة على يد العبد الضعيف المذنب الخاطى الراجى إلى رحمة ربه : أحمد بن محمد بن أحمد الملقب صبا غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يا أرحم الراحمين .

فهرس مضامين الجزء الثانى من أصول السرخسى

صفحة

- إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا يترك العمل به باعتبار عمل من هو
دونه بخلافه ... ٨
والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف
الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى ذلك
الحديث ... ٨
وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن فى
الرواة ، وهذا نوعان مبهم ومفسر ،
والمفسر نوعان ... ٩
فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون
جرحاً ... ٩
طعن بعض المتعنتين فى أبى حنيفة أنه دس ابنه
ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى
من ذلك والجواب عنه ... ٩
الطعن بالتدليس ... ٩
الطعن بالنيلس على من يكفى عن الراوى
ولا يذكر اسمه ونسبه ... ٩
منها طعن بعض الجهال فى محمد بن الحسن بأنه
سأل ابن المبارك أن يروى له فأبى ... ١٠
ومن ذلك الطعن بركض الدواب ... ١٠
ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح ... ١٠
ومن ذلك الطعن بمحدثات الراوى ... ١٠
ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست
بعادة له ... ١١
ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفرع مسائل
الفقه ... ١١
وأما الطعن المفسر بما يكون موجبا للجرح ... ١١
فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينتهى
إلى أربعين وجهاً ... ١١
فصل فى بيان المعارضة بين النصوص ، وتفسير
المعارضة وركبتها وحكمها وشرطها ... ١٢

صفحة

- فصل فى الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوى
أو من جهة غيره ... ٣
أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام :
إنكاره الرواية ، مخالفته للحديث ،
أن يظهر منه تعيين شىء مما هو من
محتملات الخبر ، تركه العمل بالحديث ... ٣
أما الوجه الأول ... ٣
المحاوره التى جرت بين أبى يوسف ومحمد فى
الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل
من الجامع الصغير ... ٣
النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن
التقرير على الخطأ ... ٥
أما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة
قولاً أو عملاً ... ٥
أما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتملات
الحديث ... ٦
ترك العمل بخلاف الحديث حرام كما أن العمل
بخلافه حرام ... ٧
أما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان
أحدهما أن يكون من جهة الصحابة ،
والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث ... ٧
فأما ما يكون من جهة الصحابة فهو نوعان
أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة
من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى
عليه ... ٧
وجه عدم قسمة سيدنا عمر السواد بين القاتنين
مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير
بين القاتنين ... ٨
وجه تطبيق ابن مسعود فى الصلاة مع ورود
حديث الأخذ بالركب ... ٨

صفحة

اختلف مشايخنا فيها إذا كان أحد النصين
موجبا للثبوت والآخر موجبا للاتبات فمقد
السكرخي المثبت أولى من الثاني وعند
عيسى بن أبان يستوى المثبت والنافي
في تعارضان ... ٢١ ...
تعارض روايتي رد النبي صلى الله عليه وسلم
بفته على أبي الماس بشكاح جديد أو بالنكاح
الأول وتقرير رفع التعارض ... ٢٢ ، ٢٣ ...
رفع التعارض بين خبري نكاح ميمونة ... ٢٣ ...
رفع التعارض بين خبري بريرة بأث زوجها
كان حرا أو عبداً ... ٢٣ ...
التعارض بين خبري أنس وجابر بأن النبي صلى
الله عليه وسلم كان فارنا في حجة الوداع
أو مفردا بالحج ... ٢٣ ...
تعارض حديث بلال أن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يصل في السكبة مع حديث ابن
عمر أنه صلى فيها ورفع تعارضهما ... ٢٤ ...
من أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض
بكثرة عدد الرواة ... ٢٤ ...
ومنهم من يقول بترجيح الخبر بحرية الراوى ... ٢٤ ...
ومن هذه الجهة إذا كان في أحد الخبرين زيادة
لم تذكر في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه
بؤخذ بالمثبت للزيادة ... ٢٥ ...
المطلق لا يحمل على المقيّد ... ٢٦ ...
أهل الحديث يرجعون الحديث بطبقات الرواة
في الزيادة والموقوف والمسدود والمرسل ... ٢٦ ...
باب البيان ... ٢٦ ...
اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان ... ٢٦ ...
قول من قال من أصحابنا حد البيان هو الإخراج
عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ... ٢٧ ...
المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن
البيان يحصل بالفعل من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما يحصل بالقول والدليل
عليه من الأحاديث ... ٢٧ ...
ثم البيان على خمسة أوجه ... ٢٧ ...

صفحة

فأما التفسير ... ١٢ ...
أما الركن ... ١٢ ...
أما الشرط ... ١٢ ...
ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا
على وجه يحوز أن يكون ناسخا للآخر ... ١٣ ...
قلنا يقع التعارض بين الآيتين وبين القراءتين
وبين السنتين وبين الآية والسنة المفسورة ... ١٣ ...
لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة ... ١٣ ...
أما الحكم ... ١٣ ...
إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ
يصار إلى ما بعد السنة ... ١٣ ...
فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ... ١٤ ...
المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ
أخرى ... ١٤ ...
إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله
باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما له ... ١٥ ...
إن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى
محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار
بعد ذلك كالنجاسة في الثوب ... ١٦ ...
وأما بيان التخلص من المعارضات فنفس الحجّة
فإن لم يوجد فباعتبار الحال وإلا فيمعرفة
التاريخ نصا وإلا فبدلالة التاريخ ... ١٨ ...
أما الوجه الأول وهو الطلب التخلص من نفس
الحجة فيبانه من وجوه ... ١٨ ...
المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً
كتهريم المنعة وإباحة زيارة القبور وإمساك
لحوم الأضاحى والعرب في الأواني بعد
النهي ... ١٨ ...
بيان الطلب التخلص من حيث الحكم ... ١٩ ...
قد يبتلى المطيع ليكون تعدياً لذنوبه وينعم
على العاصي استدراجاً ... ١٩ ...
فأما التخلص بطريق الحال فيبانه ... ١٩ ...
فأما طلب التخلص من حيث التاريخ ... ٢٠ ...
فأما طلب التخلص بدلالة التاريخ ... ٢٠ ...
والأخذ بالاحتياط أصل في الصرع ... ٢١ ...

صفحة

- ٤٢ ... الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز
الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا
٤٣ ... تعذر حمله على الحقيقة
المكيل والموزون كشيء واحد في حكم
٤٤ ... الثبوت في الذمة ...
الاستثناء يقتصر على ما يليه خاصة عندما لا عند
الإمام الشافعي إلا الشرط فإنه يتعلق بكل
٤٤ ... كلام قبله ...
البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح
٤٥ ... مفصولا ...
فصل وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان
يحصل بغير ما وضع له في الأصل ، وهو
٥٠ ... على أربعة أوجه ...
فأما الأول فنحو قوله تعالى : « وورثه أبواه
٥٠ ... فلائمه الثلث »
وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح
٥٠ ... عن معانية شيء عن تغييره يكون بيانا منه
وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن
٥١ ... النهي عند رؤية العبد يبيع ويشترى ...
وأما النوع الرابع فبيانها إذا قال لفلان على
مائة درهم أو مائة ودينار فإن بيان أنها
٥٢ ... من جنس المطوف
٥٣ ... باب النسخ جوازا وتفسيرا
٥٣ ... تعريف النسخ لغة وشرعا
ادعاء اليهود بتأييد شريعة موسى وبأن النسخ
لا يجوز وحجتهم الرد عليهم وحجتنا
عليهم من طريق التوقيف ومن حيث المقول
٥٥ ... فصل في بيان عمل النسخ ...
ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من
الوجود ...
٥٩ ... قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا
٥٩ ... تفسير الحسن وزيد بن أسلم لقوله تعالى :
« يحو الله ما يشاء ويثبت » ...

صفحة

- فأما بيان التقرير فهو يحتمل المجاز والعام
٢٨ ... المحتمل للخصوص ...
وأما بيان التفسير فهو بيان الحمل والمشارك
٢٨ ... ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا
ومفصولا ...
٢٨ ... لكننا نقول الخطاب بالحمل قبل البيان مفيد
وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة ...
٢٩ ... اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص
في العموم ...
٢٩ ... الحاجة لبيان موصولا ومفصولا ...
٣٠ ... آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب
كفارا كابوا أو مسلمين ثم بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم أن الميراث يكون عند
الموافقة في الدين ...
٣١ ... آية الوصية تقتضي صحة الوصية في جميع المال
واختص بالثلاث ببيان النبي صلى الله
عليه وسلم ...
٣١ ... جواز المصنف عن شبهة من قال لم سأل إبراهيم
الرسول بقوله : إن فيها لوطا ...
٣٣ ... فصل في بيان التغير والتبدل ...
٣٥ ... بيان التغير هو الاستثناء ...
٣٥ ... بيان التبدل هو التطبيق بالمرط ...
لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من
البيان أنه يصح موصولا بالكلام ولا يصح
مفصولا ممن لا يملك النسخ ...
٣٦ ... بحث الاستثناء واختلاف الفقهاء في استنباط
الأحكام منه ...
٣٦ ... حجتنا في إبطال طريق الخصم ...
٣٨ ... لو قال عبيدي أحرار إلا عبيدي لم يصح
الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له
سواهم صح الاستثناء ...
٣٩ ... إذا كان العام بمباراة الفرد يجوز فيه الخصوص
إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان
بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى
منه إلا ثلاثة ...

صفحة

جواب أصحاب الإمام الشافعي عن هذا الاستدلال
 ٦٩ وجواب أصحابنا لهم
 الروافض يقولون نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص
 ٦٩ على إمامة علي ولم يبلغنا ذلك
 آية الرجم كانت في الكتاب تتلى ثم نسخت
 ٧١ تلاوتها ونسخت «واللاقي بأثنين الفاحشة»
 بيان المحمل في كتاب الله بالسنة يجوز ... ٧١
 تفسير قوله تعالى : « فأتوا الدين ذهب
 ٧١ أزواجهم »
 الاستدلالات الضعيفة لنسخ الكتاب بالسنة
 ٧١ زيفها المصنف
 لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 الحكم هو ثابت بوحي متلو قد كان هذا
 الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته
 فلا تعملوا به بعده بلزمنا تصديقه في ذلك
 ٧٣ وتكفير من يكذبه في ذلك
 ما روى من قوله عليه الصلاة والسلام
 « فاعرضوه على كتاب الله » لا يكاد يصح
 ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع
 ٧٦ منه بعينه
 الدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله
 تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
 ٧٦ لكل شيء »
 نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله : « فول
 ٧٦ وجهك شطر المسجد الحرام »
 شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على
 ٧٦ انتساخه
 لا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
 انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول
 ٧٧ الله صلى الله عليه وسلم بخلافه
 ٧٧ مثال نسخ الكتاب بالكتاب
 ٧٧ أمثلة نسخ السنة بالسنة
 إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
 أو المشهورة ، فأما بنجر الواحد لا يجوز
 النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٧٧

صفحة

عمل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما
 يجوز أن لا يكون مشروها ويجوز أن
 يكون مشروعا ، وذلك ينقسم أربعة أقسام
 قسم منه مؤيد بالنس ، وقسم منه ما يثبت
 التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو
 موقت بالنس ، والرابع يحتمل أن يكون
 موقتا ويحتمل أن يكون مؤبداً ... ٦٠
 فأما القسم الأول ٦٠
 ما يثبت فيه التأييد بدلالة النص ... ٦٠
 وأما القسم الثالث ٦٠
 وأما القسم الرابع فبيانه في العبادات المفروضة
 شرعا عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك
 على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل
 ٦٢ كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف
 فصل في بيان شرط النسخ ... ٦٣
 فصل في بيان التناسخ ٦٥
 المحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،
 ٦٥ والقياس
 كان ابن شريح والأعاطي يجوزان نسخ الكتاب
 والسنة بالقياس ولا يجوز ذلك عند
 ٦٦ جمهور العلماء
 النسخ بالإجماع لا يجوز عند أكثر أصحابنا
 ٦٦ وجوزه بعض مشايخنا
 أو أن النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ولا نسخ بعده ... ٦٦
 ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب
 بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ
 ٦٧ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب
 قال الإمام الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب وحجته
 ٦٧ في ذلك على ما ذكر في رسالته
 ٦٧ حجبتنا في ذلك من أصحابنا
 نظير نسخ الكتاب بالسنة آية الوصية نسخت
 بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية
 للوارث » ٦٩

صفحة

فصل في بيان وجوه النسخ (وهي أربعة :

نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ

الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم

التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ طريق

(الزيادة على النص) ... ٧٨

فأما الوجه الأول فنحو مصحف إبراهيم ومن

تقدمه من الرسل عليهم الصلاة والسلام ... ٧٨

لا يجوز النسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه

وسلم ، وقال بعض المحدثين هذا جائز

وردهم بالدلائل ... ٧٨

لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق

الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد ... ٧٩

حل قول من قال في آية الرحم إنه في كتاب

الله أي في حكم الله ... ٧٩

حديث عائشة في الرضعات لا يكاد يصح ... ٧٩

فأما الوجهان الآخران وهما نسخ الحكم مع

بقاء التلاوة ونسخ رسم التلاوة مع بقاء

الحكم فهما جائزان في قول الجمهور ... ٨٠

دللنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء

التلاوة ... ٨٠

الدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة

التلاوة حكمان مقصودان : أحدهما جواز

الصلاة ، والثاني النظم المعجز كما ثبت

بالمقابلة هذان الحكمان ... ٨٠

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فيبانه أن

صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة ... ٨١

قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعة نسخت

تلاوته ... ٨١

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه

بيان صورة ونسخ معنى ... ٨٢

بيان ذلك في النبي مع الجلد وصفة الأيمان في

رقبة كفارة الظهار واليمين ... ٨٢

ما يجب حق الله تعالى من عبادة أو عقوبة

أو كفارة لا يحتتمل الوصف بالتجزئ

وليس لبعض منه حكم الجملة بوجه كرامة

من النحر والركعتين من الظهر والظاهر

إذا صام شهراً ثم يحجز ... ٨٢

صفحة

بعض الملة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت

بالملة ... ٨٣

حقوق مما يحتتمل الوصف بالتجزئ ... ٨٣

النسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر

الواحد ولا بالقياس ... ٨٤

لا تتمين الفاتحة لقراءة في الصلاة ركناً

وكذلك الطهارة عن الحدث لطواف ... ٨٤

يجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز

أن يرد على ما كان مفروضاً ابتداء ... ٨٥

مما اختلوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث

بالخلف والهجرة ... ٨٥

باب الكلام في أفعال النبي عليه الصلاة

والسلام ... ٨٦

أفعاله التي عن قصد أربعة أقسام : مباح

ومستحب وواجب وفرض ، ونوع خامس

وهو الزلة ... ٨٦

تعريف الزلة والمعصية والفرق بينهما ... ٨٦

اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن

سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جيل عليه

الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته

وهي فريقان وحججهم ... ٨٦

حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى

الله عليه وسلم شربها أصلاً ... ٨٨

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه

وسلم في إظهار أحكام الشرع ... ٩٠

الوحي نوعان ظاهر وباطن ، والظاهر نوحان

وبيان كل نوع ... ٩٠

أما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى

الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من

النصوص بالرأى ... ٩٠

الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ

اختلاف العلماء في أعمال الرأى والاجتهاد في

الأحكام في حقه صلى الله عليه وسلم .. ٩١

المجتهد يخطئ ويصيب ... ٩١

بالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من

أحكام الشرع ... ٩٢

صفحة

نظائر اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتعليمه
أصحابه الاجتهاد ٩٣
لا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم
في الأحكام لتطبيب نفوسهم ٩٤
قبل أفضل درجات العلم للعباد طريق
الاستنباط ٩٤
ما بينه صلى الله عليه وسلم بالرأى إذا أقر
عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم
اليقين ٩٥
تفسير قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى »
فصل قال علماءنا : فعل النبي عليه الصلاة
والسلام وقوله متى ورد موافق لما هو في
القرآن يحمل صادراً عن القرآن وبياناً
لما فيه ٩٧
بيان النبي صلى الله عليه وسلم للتبسم في حق
الجنب صادر عما في القرآن ٩٧
فصل فعل النبي صلى الله عليه وسلم متى كان
على وجه البيان لما في القرآن فاليان
يكون واقعاً بفعله وبما هو من صفاته
عند الفعل ٩٨
إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر
الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام
تختص صحته بالوجود في أشهر الحج
حتى يجوز الإحرام بالحج قبل أشهر
الحج ، وكذلك فعله ركعتي الطواف في
مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي
الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان
فصل في شرائع من قبلنا ٩٩
اختلاف العلماء في شريعة من قبلنا هل هي
شريعة لنا وبيان احتجاجهم والاحتجاج
عليهم ٩٩
الفريق الأول واستدلالة ١٠٠
الفريق الثاني وما استدلل به ١٠١
الفريق الثالث وما استدللوا به ١٠٢

انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلنا بدليل
مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون
ناسخاً لشريعته ١٠٢
بهذا ظهر شرف نبينا عليه الصلاة والسلام
فإنه لا نبي بعده ١٠٣
فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف
له مخالف ١٠٥
قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس
وبيان اختلاف العلماء فيه واحتجاجهم
نظائر تقديم قول الصحابي على القياس من
مسائل الفقه ١٠٦
لا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول
التابعي ١٠٧
انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم
الإجماع ١٠٨
مخالفة الإجماع بعد انقاده كخالفه النص
وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي من أن
قول الصحابي مقدم على القياس ١٠٨
لا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين
أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما
لا مدخل للقياس في معرفة الحكم به
إن قيل قد قلتم في المقادير بالرأى من غير
أثر ١١١
حكم طهارة البئر بالترج عرفناه بآثار
الصحابة ١١٢
لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ولا يستقيم
العمل بالرأى إلا بالحديث ١١٣
أصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى في
الحقيقة ١١٣
فصل في خلاف التابعي هل يعتد به مع إجماع
الصحابة ١١٤
لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة
على وجه يترك القياس بقوله ١١٤
كان أبو حنيفة يقول ما جاءنا عن
التابعين زانناهم ١١٤

صفحة

صفحة

تفصيل ما احتج به أهل الظاهر في إبطال
القياس من الكتب والسنة والمقول ١١٩
اختلاف ابن عباس وزيد في مسألة زوج
وأبوين (في تقسيم وراثتهم) ... ١٢١
الحجة في حجية القياس لجمهور العلماء ... ١٢٣
المراد من قوله تعالى « لعلمه الذين يستنبطونه »
قيل للأمراء وقيل للعلماء وهو الأظهر ١٢٨
المجتهد قد يخطئ وقد يصيب ... ١٣١
كان عليه الصلاة والسلام يشاور أصحابه
في أمور الحرب تارة وفي أحكام الشرع
تارة ، ألا ترى أنه شاورهم في أمر
الأذان ١٣١
فأما من طعن في السلف من نفاة القياس
لاحتجاجهم بالرأى في الأحكام فكلامه
كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج
من أفواههم » ١٣٣
من طعن في الصحابة فهو ماحد منابذ للإسلام
دواؤه السيف إن لم ينق ١٣٤
منهم من قال إن الصحابة كانوا مخصوصين
بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة
لهم والجواب عن قولهم ١٣٤
الجهل لا يصلح أن يكون حجة ١٤٠
الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات
لقصد تحصيل المنفعة ١٤٠
استصحاب الحال عمل بالجهل فلا يصار
إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة
تناول الميتة ١٤٠
النسكرة في موضع الذي تعم ١٤١
مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بزم
الرأى ، الرأى ينشأ عن متابعة هوى
النفس ١٤٢ - ١٤٣
فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته ... ١٤٣
وجود الهوى على وجه يكون معتبراً شرعاً
لا يكون لا بوجود شرطه .. ١٤٣
للقياس تفسير هو المراد بصيغته .. ١٤٣

صفحة

نظائر ما وافق الصحابة التابعين في فتاواهم
أو رجعوا إلى أفواههم ١١٥
أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالافتداء بالخلفاء
الراشدين وأمره بالافتداء بأبى بكر
وعمر ١١٦
فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باهتبار
معنى حادث ١١٦
إذا حصل الاتفاق في شيء على حكم ثم حدث
فيه معنى ١١٦
النظائر الآتية للمخالف ومجىء الجواب عنها
الماء الذى وقع فيه النجاسة ولم يتغير أحد
أوصافه فالإجماع الذى كان على طهارته
قبل وقوع النجاسة لا يكون حجة
لإثبات صفة الطهارة فيه ١١٦
التميم الذى أبصر الماء في خلال الصلاة
فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في
الصلاة لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد
ما أبصر ١١٦
بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها
قبل الاستيلاد لا يكون حجة بعد
الاستيلاد ١١٦
التمسك باليقين وترك المكشوك فيه أصل
في الشرع ١١٦
اليقين لا يزول بالشك ١١٧
حجة أصحابنا للمسائل الثلاثة المذكورة ... ١١٧
لا دلائل على النافي في أحكام الشرع وإجماع
الدلائل على المتيقن ١١٧
باب القياس ١١٨
مذهب الصحابة والتابعين جواز القياس
بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها
بالنص ١١٨
أول من خالف القول بالقياس إبراهيم النظام
مذهب داود الأصمهانى وأصحاب الظواهر
في القياس ١١٩
ما روى عن قتادة ومسروق وابن سيرين
إنكار القياس افتراء عليهم ... ١١٩

صفحة

أما الخامس فلأن النص مقدم على القياس
بلفظه ومعناه ١٥٠
مثال الأول ١٥١
البحث في أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة حل
كان مخصوصاً به صلى الله عليه وسلم
أم ينعقد به نكاح العامة أيضاً ... ١٥١
مثال الفصل الثاني ١٥٣
جواز التوضؤ بغير التيمم ، وجوب الطهارة
بالقعدة حكم معدول به عن القياس
عند أبي حنيفة ١٥٣
أداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق .. ١٥٣
الجواب عن تعدية حكم الجوامع في الصوم
إلى الأكل والشرب متعمداً ... ١٥٣
ومن هذه الجملة قلنا حل الذبيحة مع ترك
التسمية تاسياً معدول به عن القياس ١٥٥
ومن أصحابنا من ظن أن المستحبات كلها
بهذه الصفة وليس كما ظن ١٥٥
ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي
يكون ثابتاً بالنص فيه معنى مفعول إلا أنه
يعارض ذلك المعنى معان آخر تخالفه ١٥٥
وأما الفصل الثالث فهو أعظم هذه الوجوه
فقهياً وأعمها فقهاً ١٥٥
يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول أنا
أبين المعنى في كل اسم لغة أنه لماذا وضع
ذلك الاسم لغة لما يسمى به فقبل لماذا
يسمى البر ببر غيرا ١٥٧
لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش
بالسارق في حكم القطع ١٥٧
الاشتغال بالقياس لتصحيح استتارة
ألفاظ الطلاق للعتق يكون باطلاً ونظائر
هذا القياس معدودة ١٥٨
بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم
النص بعينه في مواضع منها أنا لا نجوز
تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة
بالطعم ١٦١

(٣٤)

صفحة

تفسير صيغة القياس وهو التقدير ... ١٤٣
فصل في تعليل الأصول ١٤٤
قال فريق من العلماء الأصول غير معلولة في
الأصل ما لم يعم الدليل على كونه معلولا
وقال فريق هي معلولة إلا بدليل مانع .. ١٤٤
المذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من
قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال ١٤٤
حجة الفريق الأول ١٤٥
حجة الفريق الثاني ١٤٥
وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب
الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ١٤٥
أما الشافعي فإنه يقول قد علمنا بالدليل أن
علة النص أحد أوصافه لا كل وصف
منه ١٤٦
وأما علمائنا فقد شرطوا الدليل المير لكن
بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي ١٤٧
استصحاب الحال يصلح حجة للدفع لا للالزام ١٤٧
الدين بالدين حرام بالنص ١٤٨
تعليل النص قد يكون تارة بالنص وقد يكون
بفهم النص ١٤٩
فصل في ذكر شرط القياس ١٤٩
الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل
وجود الشرط ١٤٩
شروط القياس خمسة : ألا يكون الحكم
مخصوصاً به ، وأن لا يكون معدولاً عن
القياس ، وأن لا يكون التعليل للحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه ولا نص
فيه ، وأن يبقى الحكم في المنصوص
بعد التعليل قبله ، وأن لا يكون التعليل
متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص ١٤٩
أما الأول فلأن التعليل لتعدية الحكم ... ١٥٠
أما الثاني فلأن التعليل يكون مقايضة ... ١٥٠
أما الثالث فلأن المقايضة إنما تكون بين
شيئين ١٥٠
أما الرابع فلأن العمل بالقياس يكون بعد
النص ١٥٠

صفحة	صفحة
١٩٢ فصل الحكم	١٦٢ إن النقود لا تتمتع في المقود بالتصيين
١٩٣ جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل المقايضة	بيان قولنا : إلى فرع هو نظيره في فصول ،
١٩٤ أربعة أقسام	منها أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في
١٩٤ بيان الموجب في مسائل	الناسي بالعذر ليعتمد به الحكم إلى
١٩٤ إنما أثبت أبو حنيفة وجوب الوتر بالنس	الحاطيء والمكره
١٩٥ بيان صفته	كذلك شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله
١٩٦ بيان الشرط	بأنه طهارة حكمية
١٩٧ بيان صفته	الإيراد على هذا الأصل بإيجاب الكفارة في
١٩٧ بيان الحكم	الصوم بالأكل والشرب وإثبات حرمة
١٩٨ بيان صفته	المصاهرة بالزنا والملك بالنصب والجواب
١٩٨ بيان القسم الرابع	عن الثلاثة كلها
فإن قيل فقد تكلمتم بالقياس في النذر	بيان قولنا : ولا نص فيه في فصول ، منها
بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه	أنا لا يجوز القول بوجود الكفارة في
مشروعا أم لا حكم لا مدخل فيه	في القتل الصمد بالقياس على القتل
لأرأى	الحطأ
١٩٩ فصل في بيان القياس والاستحسان	بيان الفصل الرابع وهو ما قلنا : إن
١٩٩ طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة	الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل
علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس	في الأصل على ما كان قبله
١٩٩ واستحسننا والجواب عنه	الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج
٢٠٠ تصرف الاستحسان وتقسيمه	الاعتراضات الواردة على ما مر من شروط
الحاصل أن ترك القياس يكون بالنس تارة	القياس والأجوبة عنها مع التفصيل
وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى ،	الثابت بضرورة النص كالثابت بالنس
٢٠٣ فأما تركه بالنس	بيان القسم الخامس فيما قاله علماءنا إنه
أما ترك القياس بدليل الإجماع فتحو	لا يجوز قياس السباع سوى الحمى
٢٠٣ الاستصناع	المؤذيات على الحمى بطريق التعليل
وأما الترك لأجل الضرورة فتحو الحكم	بإباحة قتلها المحرم وفي الحرم
بطهارة الآبار والحياض بعدما تنجست ،	صل في الركن (هو الوصف الذي جعل
والحكم بطهارة الثوب النجس إذا	علما على حكم العين)
٢٠٣ غسل في الإجماعات	! خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص
ثم كل واحد منهما (أي القياس والاستحسان)	لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم
٢٠٣ نوعان في الحاصل	بعضها
من ادعى أن القول بالاستحسان قول	تفسير الاطراد والاختلاف فيه بين العلماء
بتخصيص العلة فقد أخطأ	١٧٤ وحججهم
٢٠٤ بيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويغني	تعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به
فساده مع القياس الذي يستقر أثره	الفقهاء
٢٠٤ ويكون قويا في نفسه	١٧٥

صفحة

كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد
 لا يكون دليل صحة الشهادة ... ٢٢٧
 الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن
 النقوض والعوارض ... ٢٢٧
 الطرديات الفاسدة أنواع ، منها ما لا يشكل
 فسادا على أحد ، ومنها ما يكون بزيادة
 وصف في الأصل به يقع الفرق ، ومنها
 ما يكون بوصف مختلف فيه ، ومنها
 ما يكون استدلالا بالنفي والعدم ... ٢٢٨
 بيان النوع الأول ٢٢٨
 أما ما يكون بزيادة وصف ٢٢٨
 النوع الثالث ٢٢٩
 النوع الرابع ٢٢٩
 فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بأن
 الأوصاف محصورة عند القائدين ... ٢٣١
 باب وجوه الاعتراض على الملل ... ٢٣٢
 الملل نوعان : طردية ومؤثرة ، والاعتراض
 على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح ... ٢٣٢
 الاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة
 أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ،
 ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة
 بين الأصل والفرع ... ٢٣٢
 الاعتراضات الصحيحة أربعة : الممانعة ، القلب
 المبط ، العكس السكائر ، المعارضة
 بعلة الأخرى ... ٢٣٢
 أما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة ... ٢٣٣
 وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على
 العلة المؤثرة ... ٢٣٣
 وأما وجود الحكم مع عدم العلة ... ٢٣٣
 فأما المفارقة ٢٣٤
 العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا ... ٢٣٤
 إغما المفارقة في الممانعة ... ٢٣٤
 فصل الممانعة . ثم الممانعة على أربعة أوجه :
 ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف
 الذي يذكر الملل أنه علة ، وممانعة في
 شرط صحة العلة ، وممانعة في المعنى الذي
 به صار ذلك الوصف علة للحكم ... ٢٣٥

صفحة

الفرق بين الاستحسان الذي يكون بالنس
 أو الإجماع وبين ما يكون ...
 بالقياس الحنفى المستحسن ... ٢٠٦
 فصل في بيان فساد القول بمجاوز التخصيص
 في الملل انشعرية ... ٢٠٨
 لا يجوز التخصيص في الملل انشعرية ومن
 جواز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل
 إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم ... ٢٠٨
 من جواز ذلك قال التخصيص غير المناقضة
 لفة وشرعا وفقها وإجماعا ... ٢٠٨
 جعل القائل الموانع خمسة ... ٢٠٩
 الحجة لعلنا في إبطال القول بتخصيص العلة
 الاستدلال بالكتاب والمقول ... ٢١٠
 معنى قول المصنف القول بمجاوز تخصيص العلة
 ميل إلى أصول المعتزلة ... ٢١٢
 الضعيف في معارضة القوى معدوم حكما ... ٢١٣
 باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا
 الاحتجاج بلا دليل ... ٢١٥
 أما أهل المقالة الثانية فإنهم قالوا : المتنفي
 معدوم والمعدوم ليس بشيء ... ٢١٩
 فصل ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال
 باستصحاب الحال ... ٢٢٣
 استصحاب الحال يتقسم أربعة أقسام :
 أحدها استصحاب حكم الحال مع
 العلم يقينا بانعدام الدليل المغير ، والثاني
 استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير
 ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر
 الوضع ... ٢٢٤
 الثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل
 والاجتهاد في طلب الدليل المغير ... ٢٢٥
 النوع الرابع استصحاب -الحال لإثبات
 الحكم ابتداء ... ٢٢٥
 فصل ومن جملة الاستدلال بتعارض الأشياء
 فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد
 على صحة العلة ... ٢٢٧

صفحة

٢٤٩ أما الأول فنقول
٢٥٠ ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح
الحبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على
الآخر بخبر آخر بل بما به يتأكد معنى
٢٥٠ الحجة فيه
وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما
لا تترجح إحداهما بآية أخرى بل تترجح
بقوة في معنى الحجة ، وكذلك يترجح
٢٥١ أحد الخبرين بالقياس
فصل وما ينتهي إليه ما يقع به الترجيح في
الحاصل أربعة : قوة الأثر ، وقوة
الثبات على الحكم المشهود به ،
وكثرة الأصول ، وعدم الحكم
عند عدم العلة ٢٥٣
أما الأول فلأن المعنى ٢٥٣
اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع
ضعيف جدا ٢٥٦
الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات
الحكم المشهود به ٢٥٨
الوجه الثالث وهو الترجيح بكثرة الأصول ٢٦١
الوجه الرابع وهو الترجيح بعدم الحكم
عند عدم العلة ٢٦١
فصل وأما المخلص من التعارض في دلائل
الترجيح فطريق بيانه ٢٦٢
فصل وأما الفاسد من الترجيح فأشكال أربعة
أحدها ترجيح قياس بقياس آخر ... ٢٦٤
والثاني الترجيح بكثرة الأشياء ... ٢٦٤
وفي الأحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد ... ٢٦٥
والنوع الثالث الترجيح بمعوم العلة ... ٢٦٥
والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ... ٢٦٥
باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي
يجوز الاحتجاج بها ٢٦٦
هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ،
الممانعة ، بيان فساد الوضع ، النقص ٢٦٦

صفحة

٢٣٥ الممانعة في نفس العلة ...
٢٣٦ ممانعة الوصف الذي هو العلة ...
الممانعة في الشرط الذي لا بد منه ليصير
الوصف علة ٢٣٦
الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف
علة موجبة للحكم شرعا ٢٣٦
فصل القلب والعكس . قلب العلة
نوعان : أحدهما جعل المعلوم علة والعلة
معلولا ٢٣٨
النوع الثاني من القلب جعل الظاهر باطنا
العكس في العلة على وجهين ٢٤١
فصل في المعارضة ٢٤٢
المعارضة نوعان : نوع في علة الأصل ، ونوع
في حكم الفرع ، فالذي في حكم الفرع
خمس أوجه ، والذي في علة الأصل
أنواع ثلاثة ٢٤٢
بيان الوجه الأول من الأوجه الخمسة في
تكرار المسح بالرأس ٢٤٢
بيان الوجه الثاني في هذا الموضوع أيضا ... ٢٤٢
بيان الوجه الثالث والرابع والخامس ... ٢٤٣
وجوه المعارضة في علة الأصل
فاسدة كلها ٢٤٤
من شرط صحة علة أن لا يكون مغفرا حكم
الأصل ٢٤٥
فصل في وجوه المناقضة ، ثم وجوه الدفع
أربعة ٢٤٦
بيان الوجه الأول والثاني ٢٤٧
بيان الوجه الثالث والرابع ٢٤٨
باب الترجيح ٢٤٩
الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها
معنى الترجيح لغة ، والثاني في بيان ما يقع
به الترجيح ، والثالث في بيان المخلص
من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في
بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح ٢٤٩

صفحة

ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقابض في
٢٧٤ ... المجلس في بيع الطعام بالطعام
ومن ذلك قولهم فيمن اعترى أباه ناويا عن
كفارة يمينه أنه عتق فلا تتأدى به
٢٧٤ ... الكفارة كما لو ورثه ...
ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى
بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى
٢٧٤ ... بالتملك فلا يتأدى بدون التملك ...
ومنه قولهم في القطع والضمان لئهما مجتمعان
لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة
٢٧٥ ... فيكون موجبا للضمان كالأخذ غصبا ...
٢٧٥ ... بيان إضافة الحكم إلى النوصف ...
٢٧٦ ... فصل في بيان فساد الوضع ...
٢٧٧ ... الصرورة إذا حج بنية النفل ...
من هل الربا بصفة الطعم ومعارضته بفساد
الوضع ...
٢٧٧ ... ومن ذلك قولهم في طول الحرة إن الحر
لا يجوز أن يرق ماءه مع غنيته ..
٢٧٨ ... ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلاة
كامل أو في يوم واحد في الصوم ...
٢٧٨ ... ومن ذلك قولهم في النقود لئها تتعين في
عقود المعاوضات لأنها تتعين في انبعاثات
٢٨٠ ... كالهبة والصدقة ...
ومن ذلك قولهم في المهترى إذا أفلس في
التمن قبل النقد إنه يثبت للبايئ نقض البيع
٢٨١ ... واسترداد سلعته ...
أعدل الطرق في تصحيح المالة ما كان عليه
٢٨٣ ... السلف من اعتبار التأثير ...
٢٨٣ ... فصل في المناقضة ...
بيانه فيما علل به الشافعي في اشتراط النية في
الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان
٢٨٣ ... كيف يفترقان ...
الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه
٢٨٣ ... خلق لذلك ...
ومن ذلك قولهم الطلاق ليس مال فلا يشيت
٢٨٤ ... بشهادة النساء مع الرجال بالحدود ...

صفحة

٢٦٦ ... تفسير القول بموجب المالة ...
ومن ذلك تعليل الشافعي في صوم التطوع
لا يلزمه القضاء بالإفساد ...
٢٦٧ ... ومن ذلك قولهم لاسلام المروى في المروى
جائز ...
٢٦٧ ... ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعي لئها
مطلقة فتكون محرمة الوطء ...
٢٦٨ ... ومن ذلك ما قالوا في المختلطة لا يلحقها
الطلاق لأنها ليست بمنسكوحة ...
٢٦٨ ... ومن ذلك تعليلهم في إعتاق الرقبة الكفارة
عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير
فلا يتأتى بالرقبة الكفارة كما في كفارة
القتل ...
٢٦٨ ... ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يعتق على
أخيه إذا مالكة لأنه ليس بينهما جزئية
٢٦٨ ... فصل في الممانعة (وهي على هذا الطريق هل
أربعة أوجه) ...
٢٦٩ ... بيان النوع الأول والثاني ...
٢٦٩ ... وكذلك تعليلهم في بيع تقاحة بتفاحتين لأنه
باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة
٢٧٠ ... فلا يجوز ...
ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة
لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى
مشورتها ...
٢٧٠ ... بيان الممانعة في كثير ، منها تعليلهم في تكرار
المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تشليشه
٢٧١ ... كفصل الوجه ...
ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان بمطلق
النية إنه صوم فرض فلا يتأدى بدون
٢٧٢ ... التعيين بالنية كصوم القضاء ...
ومن ذلك تعليلهم في بيع المطعوم الذي
لا يدخل تحت المصيار بجنسه لأنه باع
٢٧٣ ... مطعوما بمطعوم من جنسه ...
ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان لأنه
مال يشيت ديناً في الذمة مهراً فيثبت ديناً
٢٧٣ ... في الذمة سلماً كالثياب ...

صفحة

ومن ذلك قولهم الفصب عدوان محض
فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل ٢٨٥
ومن ذلك قوله في المنافع إن المتلف مال
فيكون مضمونا على المتلف ضمانا يستوفى
العين ٢٨٥
فصل في بيان الانتقال ، وهو على أربعة
أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى
لإثبات الأولى بها ، انتقال من حكم إلى
حكم لإثباته بالعلة الأولى ، انتقال من
حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى
وهذه الأوجه مستقيمة ٢٨٦
أما الأول فلأن العلل إنما التزم لإثبات
الحكم ٢٨٦
بيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن
الصبي المستهلك للوديعة ٢٨٦
أما الثاني فلأن الانتقال الخ وفي ضمنه
الوجه الثالث ٢٨٧
أما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى
علة أخرى لإثبات الحكم الأول ٢٨٧
فصل بيان الانتطاع ، ووجوهه أربعة :
أحدها وهو أظهرها السكوت على
ما أخبر الله به عن العين عند إظهار
الحليل صلوات الله عليه ، والثاني جهد
ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ،
والثالث المنع بعد التسليم ، والرابع مجز
العلل عن تصحيح العلة التي فسد لإثبات
الحكم بها ٢٨٩
باب أقسام الأحكام وأسبابها وظلها
وشروطها وعلاماتها ٢٨٩
الأحكام أربعة : حقوق الله خالصة ، وحقوق
العباد ، وما يفتعل عليهما
فيه أغلب ، وما حق العباد فيه أغلب ... ٢٨٩
فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية :
عبادات محضة ، وعقوبات محضة ،
وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العباد

صفحة

والعقوبة ، وعبادة فيها معنى الثبوت ،
ومثونه فيها معنى العبادة ، ومثونه فيها
معنى العقوبة ، وما يكون قائما بنفسه ،
ومى ثلاثة أوجه : ما يكون أصلا ،
وما يكون زائدا ، وما يكون ملحقا به ٢٩٠
فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان ...
ثم الصلاة بعده من أقوى الأركان ... ٢٩٠
ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ٢٩١
الجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز
الدين ، والاعتكاف قربة زائدة ... ٢٩٢
أما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المز ... ٢٩٢
وأما العشر فهو مثونه فيه معنى العبادات
والخراج مثونه فيه معنى العقوبة
وأما الحق القائم بنفسه فهو ...
والمادن والركاز
فأما العقوبة المحضة فهي حدود
وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان اللات
بسبب مباشرة القتل المخطور ...
الصبي لا يوصف بالقصير السكامة
والناقص فلا يثبت في حقه ما يكف
عقوبة قاصرة كانت أو كامة
فأما الدائرة بين العبادات والعبادة
كالسكارات
فأما حد كفارة الفطار في رمضان فعلى
فيها مرجع هي معنى العبادة
ما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه
فنحو حد القذف عندنا ٢٩٦
فأما قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى
العقوبات المحضة ٢٩٦
أما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب
فنحو القصاص ٢٩٧
وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر
من أن يحصى نحو ضمان الدية وبديل
المتلف والقصوب ٢٩٧
هذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وخلف ٢٩٧

صفحة

الأول نحو البيع للملك والذبح للحل
والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية
٣١٣ وإيقاع الطلاق للوقوع ...
أما الملة اسما لا معنى ولا حكما فبينها فيما
ذكر من تعليق الطلاق والعتاق
٣١٣ بالشرط واليمين قبل الحنث ...
أما الملة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع
الموقوف ٣١٣ ...
من هذا النوع الإجارة ٣١٤ ...
أما الملة التي تشبه السبب ٣١٥ ...
من هذا النوع علة الملة ٣١٦ ...
مما هو نظير الملة التي تشبه السبب ما قال
أبو حنيفة ٣١٧ ...
فأما الملة التي هي معنى حكما لا اسما فهو آخر
الوصفين ٣١٧ ...
حرمة النساء مبنى على الاحتياط ٣١٨ ...
فأما الملة اسما راحكا لا معنى فهو السفر
والمرض في ثبوت الرخص بهما ٣١٨ ...
هذه حدود يتم بمقرقتها فقه الرجل ولكن
في ضبط حدودها بعض المخرج لما فيها
من الدقة فلا يطلبها فقيه بكسل ولا يقف
من طلبها بفشل ٣٢٠ ...
فصل في بيان تقسيم المهرط ، وهي ستة
أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم
الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط
في معنى السبب ، وشرط اسما لا حكما ،
وشرط بمعنى العلامة الخالصة ٣٢٠ ...
أما المهرط المحض فهو ما يتوقف وجود
الملة على وجوده ويمتنع وجود الملة
حقيقة بعد وجودها صورة ٣٢٠ ...
بيان دلالة الشرط فيما قال علماءنا ٣٢٢ ...
أما المهرط الذي هو في حكم الملة فنحو
شق الرق حتى يسبيل ما فيه من
الدهن ٣٢٢ ...
وأما المهرط الذي يشبه الملة ٣٢٣ ...

صفحة

الحنث يجب بما به يجب الأصل ٢٩٨ ...
فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو
السبب ٣٠١ ...
تعريف السبب لغة وشرعا ٣٠١ ...
تعريف الملة لغة وشرعا ٣٠١ ...
الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
وأنة لا موجب إلا الله ٣٠٢ ...
المهرط لغة وشرعا ٣٠٢ ...
العلامة لغة وشرعا ٣٠٤ ...
فصل في بيان تقسيم السبب . أسباب الأحكام
الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة
لا معنى ويسمى السبب مجازا ، وسبب
صورة ومعنى ويسمى سببا محضا ،
وسبب فيه شبهة الملة ، وسبب هو
بمعنى الملة ٣٠٤ ...
فأما الذي يسمى السبب مجازا فنحو اليمين
بأنه تعالى يسمى سببا لسكفارة مجازا ٣٠٤ ...
وأما السبب المحض وهو ما يكون طريقا
للوصول إلى الحكم ٣٠٦ ...
من السبب المحض أن يدفع سكيننا إلى صبي
فيجأ الصبي به نفسه ٣٠٩ ...
مما هو السبب المحض ما هو إحدى شطري
علة الحكم نحو إيجاب البيع وأحد
وصفي علة الربا ٣١٠ ...
الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين
يضاف إلى آخر الوصفين ٣١٠ ...
أما السبب الذي هو في معنى الملة فنحو
قود الذابة وسوقها ٣١١ ...
وأما السبب الذي له شبهة الملة كحفر البئر
في الطريق ٣١٢ ...
فصل في تقسيم الملة أنواع الملة ستة :
ملة اسما ومعنى وحكما ، وعلة اسما لا معنى
ولا حكما ، وعلة اسما ومعنى لا حكما ،
وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكما
لا اسما ، وعلة اسما وحكما لا معنى ٣١٢ ...

صفحة

الحكم بوجود الشيء يتنى على وجود
 حقيقة ٣٤١
 من ذلك ما يكون صفة البقع متعينا فيه
 على وجه لا يمتثل غيره وذلك الردة ... ٣٤٣
 الصبي يميز إذا أساء الأدب بالضرب ... ٣٤٣
 الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى
 جازا على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ... ٣٤٤
 ضرب الدواب لتأديب ... ٣٤٤
 ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن
 لا يكون مشروعا في بعض الأوقات ٣٤٤
 الصبي إذا صلى ثم بلغ ووقت الصلاة باق
 أو أحرم ثم بلغ أو نوى الصوم وبلغ
 في أثناء الصوم هل ينوب هذا عن فرضه
 ثم على هذا الأصل تبقى المعاملات التي
 يتنى عليها حقوق العباد فإنها تنقسم
 ثلاثة أقسام ٣٤٥
 ما يتمتع منفعة ، وما يتمتع ضرراً ،
 وما يتردد بين المنفعة والمضرة ... ٣٤٦
 ما يتمتع منفعة نحو الاصطياد ...
 والاكتساب والاحتطاب ... ٣٤٦
 ما هو ضرر محض نحو إبطال الملك في
 الطلاق والعتاق ونقل الملك بالهبنة
 والصدقة ٣٤٨
 ما يتردد بين المنفعة والضرر نحو الماوضات
 كالبيع والقرء والنكاح ... ٣٤٩
 بالأهلية الفاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة
 عليه ٣٤٩
 كل منفعة يمكن تحصيلها للصبي بمباشرة
 وليه لا تعتبر عبارته في ذلك وما لا يمكن
 تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته
 فيه ٣٥٢

صفحة

وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو
 أن يفترض عليه فعل من مختار ... ٣٢٥
 وأما الشرط اسما لا حكما وهو المجاز في هذا
 الباب فنحو الشرط السابق ... ٣٢٧
 وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان
 لإيجاب الرجم ٣٢٨
 فصل في بيان تقسيم العلامة . العلامة أنواع
 أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان
 موجودا قبله ، وعلامة هي بمعنى الشرط ،
 وعلامة هي علة ، وعلامة تسمية
 ومجازا ٣٣١
 باب أهلية الأدنى لوجوب الحقوق له وعليه
 وفي الأمانة التي حملها الإنسان ... ٣٣٢
 الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
 الأداء . وأهلية الأداء نوعان : كامل
 وقاصر ٣٣٢
 أهلية الوجوب وتفصيلها ... ٣٣٣
 بحث أهلية الصبي وعندها ... ٣٣٧
 الكافر لا يكون أهلا لوجوب حقوق الله
 تعالى ٣٣٨
 بحث الجنون ٣٣٨
 الحائض والنائم والمنفى عليه ... ٣٣٩
 وجوب الإيمان على الصبي الماقل ... ٣٣٩
 فصل في بيان أهلية الأداء . الأهلية نوعان
 قاصرة وكاملة ٣٤٠
 ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح
 الأداء عند الأهلية الفاصرة ، وذلك
 أنواع ٣٤١
 منها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه
 لا يمتثل غيره ٣٤١
 الإيمان بالله صحيح من الصبي الماقل .. ٣٤١

فهرس الآيات

صفحة	صفحة
لننجينه وأهله (العنكبوت) ... ٣٠	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
لأنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم	(المائدة) ... ١٨ - ٢٨
(الأنبياء) ... ٣٠ - ٣٣	ثم أبلغه مأمنه (التوبة) ... ١٨
إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها	ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة) ١٩
مبعدون (الأنبياء) ... ٣١ - ٣٤	ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (البقرة) ... ١٩
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (البقرة) ... ٣١	ولا تقرّبوهن حتى يطهرن (البقرة) ... ١٩
من بعد وصية يوصي بها أو دين (النساء) ... ٣١	وأرجلكم إلى الكعبين (المائدة) ... ٢٠
ولذي القربى (الأنفال) ... ٣١ - ٣٤	وأولات الأحمال أجلهن (الطلاق) ... ٢٠
ثم إن علينا بيانه (القيامة) ... ٣٢	يتربصن بأنفسهن (البقرة) ... ٢٠
إلا من سبق عليه القول (هود) ... ٣٢	ولكن أكثر الناس لا يعلمون (الأعراف) ٢٤
لهم مفرقون (هود) ... ٣٢	وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ولا تخاطبني في الذين ظلموا (هود) ... ٣٢	(يوسف) ... ٢٤
إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٢	ما يعلمهم إلا قليل (الكهف) ... ٢٤
إنه عمل غير صالح (هود) ... ٣٢	وقليل ما هم (ص) ... ٢٤
رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به	علمه البيان (الرحمن) ... ٢٧
علم (هود) ... ٣٢	لئين للناس ما نزل إليهم (النحل) ٢٧
وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة	فسجد الملائكة كلهم أجمعون (ص) ... ٢٨
وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ	ولا طائر يطير بجناحيه (الأنعام) ... ٢٨
منه (التوبة) ... ٣٢	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٢٨
إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين
ظالمين (العنكبوت) ... ٣٣	لهم (إبراهيم) ... ٢٩
إلا آل لوط (العنكبوت) ... ٣٣	ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا (الكهف) ٢٩
إن فيها لوطا (العنكبوت) ... ٣٣	فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه
وانقروا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة	(القيامة) ... ٣٠
(الأنفال) ... ٣٣	قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك
رب أرني كيف تحيي الموتى (البقرة) ... ٣٣	(هود) ... ٣٠ - ٣٢
وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه (القصص) ... ٣٤	إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٠
وما يستوى الأعمى والبصير (فاطر) ... ٣٤	لأنه ليس من أهلك (هود) ... ٣٠
فلتب فيه ألف سنة إلا خمسين عاما	إنا مهلكو أهل هذه القرية (العنكبوت) ٣٠
(العنكبوت) ... ٣٨ - ٣٩	

صفحة

٥٩ - ٦٢ ... يحو الله ما يشاء ويثبت (الرعد) ...
 وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى
 يوم القيامة (آل عمران) ... ٦٠ ...
 خالدين فيها أبداً (المائدة) ... ٦٠ ...
 وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ...
 وفديناه بذبح عظيم (الصافات) ... ٦١ ...
 فلما أسلما (الصافات) ... ٦٢ ...
 وفديناه بذبح عظيم (الصافات) ... ٦٢ ...
 الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ... ٦٢ ...
 وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ... ٦٢ ...
 فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ... ٦٢ ...
 نأت بغير منها (البقرة) ... ٦٣ ...
 وله على الناس حج البيت (آل عمران) ... ٦٣ ...
 فقدموا بين يدي نجواكم صدقة (إلى قوله)
 فأذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم (المجادلة) ٦٤ - ٨٠
 قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن
 أتيت إلا ما يوحى لى (يونس) ٦٧ -
 ٧٢ - ٩١ - ٩٦
 لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون
 (النحل) ... ٦٧ ...
 وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل
 قالوا إنما أنت مفتر (النحل) ... ٦٨ ...
 قل نزله روح القدس من ربك بالحق (النحل) ٦٨
 ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
 (النحل) ... ٦٨ ... ٧٦ -
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا (النساء) ... ٦٩ ...
 كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك
 خيراً الوصية للوالدين والأقربين (البقرة) ٦٩
 من بعد وصية يوصى بها أو دين (النساء) ... ٦٩ ...
 يوصيكم الله (النساء) ... ٧٠ ...
 غير مضار وصية من الله (النساء) ... ٧٠ ...
 لا تدرون أيهم أقرب إليكم نفعاً (النساء) ... ٧٠ ...
 أو يجعل الله لهن سبيلاً (النساء) ... ٧١ ...
 فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهن مثل
 ما أفنقوا (الممتحنة) ... ٧١ ...

صفحة

فإن أرضعن لكم فآذنوهن أجورهن
 (الطلاق) ... ٣٥ ...
 قالوا إنما أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
 إنما لمنجهم إنا صرناهم (العنكبوت) ٣٦
 فصرخوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ... ٣٧ ...
 إلا إبليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
 إلا الذين تابوا (النور) ... ٣٧ - ٤٣ ...
 فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ... ٣٧ ...
 فصرخوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ... ٣٨ ...
 لا يعلمون الكتاب إلا أماني (البقرة) ... ٤٢ ...
 فإنهم عدو لى إلا رب العالمين (الشعراء) ... ٤٢ ...
 لا يسمعون فيها لنوا إلا سلما (صريم) ... ٤٢ ...
 إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ... ٤٢ ...
 وما كان المؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ
 (النساء) ... ٤٢ ...
 وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن
 ما تعمدت قلوبكم (الأحزاب) ... ٤٣ ...
 إلا أن يعفون (البقرة) ... ٤٣ ...
 إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم
 (المائدة) ... ٤٤ - ٤٥ ...
 الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم
 يجعل له عوجا . قيا (الكهف) ... ٤٥ ...
 ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما
 وأجل مسمى (طه) ... ٤٥ ...
 وورثه أبواه فلائمه الثلث (النساء) ... ٥٠ ...
 إنما كننا ننسخ ما كنتم تعملون (الجماعية) ٥٤
 ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بغير منها
 أو مثلها (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٢ - ٦٧
 وإذا بدلنا آية مكان آية (النحل) ٥٤ - ٥٥
 فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
 ولا يستقدمون (الأعراف ، النحل) ... ٥٤ ...
 كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم
 إسرائيل على نفسه (آل عمران) ... ٥٦ ...
 إنما خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه
 (الذهر) ... ٥٧ ...

صفحة

فانحرير رقبة (المجادلة) ... ٨٤
 ما كان ينبغي أن يكون له أسرى (الأنفال) ... ٨٥
 فإما منأ بعد وإما فداء (محمد) ... ٨٥
 فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (التوبة) ... ٨٥
 فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور) ... ٨٥
 والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصابهم
 (النساء) ... ٨٥
 إن الذين هاجروا (إلى قوله تعالى) أولئك
 بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم
 يهاجروا (الأنفال) ... ٨٥
 وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
 من المؤمنين والمهاجرين (الأحزاب) ... ٨٥
 هذا من عمل الشيطان (القصص) ... ٨٦
 وعصى آدم ربه فغوى (طه) ... ٨٦
 لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
 (الأحزاب) ... ٨٧ - ٨٨ - ٨٩
 وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول (المائدة) ... ٨٧
 فاطيعوني يحبيكم الله (آل عمران) ... ٨٧
 الذين يتبعون الرسول النبي الأمي (إلى قوله)
 واتبعوه لعلكم تهتدون (الأعراف) ... ٨٧
 فليحذر الذين يخافون عن أمره (النور) ... ٨٧
 وما أمر فرعون برشيد (هود) ... ٨٧
 فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا
 يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم
 (الأحزاب) ... ٨٩
 خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ... ٨٩
 إني جاعلك للناس إماماً (البقرة) ... ٨٩
 قل نزل به روح القدس من ربك بالحق
 (النحل) ... ٩٠
 إنه لقول رسول كريم (الحاقة) ... ٩٠
 لتحكم بين الناس بما أراك الله (النساء) ... ٩٠
 فاعتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ... ٩٣
 ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
 لعلهم الذين يستنبطونه منهم (النساء) ... ٩٣
 ففهمنا سليمان (الأنبياء) ... ٩٣

صفحة

وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم
 (النحل) ... ٧٢
 بلغ ما أنزل إليك من ربك (المائدة) ... ٧٢
 وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى
 (النجم) ... ٧٢ - ٩١
 وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
 (الحشر) ... ٧٣ - ٩٥
 قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
 (آل عمران) ... ٧٣
 أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون
 (الواقعة) ... ٧٤
 لا يحل لك النساء من بعد (الأحزاب) ... ٧٥
 نأت بغير منها أو مثلها (البقرة) ... ٧٥
 فول وجهك شطر المسجد الحرام (البقرة) ... ٧٦
 أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (الأنعام) ... ٧٦
 فلا ترجعوهن إلى الكفار (المتحفة) ... ٧٧
 إنما الحر والميسر والأنصاب والأزلام رجس
 من عمل الشيطان فاجتنبوه (المائدة) ... ٧٧
 فالآن باشروهن (البقرة) ... ٧٧
 فاقتلوا المشركين (التوبة) ... ٧٧ - ٨٤
 وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً (الأنفال) ... ٧٧
 الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ... ٧٧
 إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم
 وموسى (الأعلى) ... ٧٨
 وإنه لفي زبر الأولين (الشعراء) ... ٧٨
 سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله (الأعلى) ... ٧٨
 ما ننسخ من آية أو ننسها (البقرة) ... ٧٨
 ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك
 (بني إسرائيل) ... ٧٨ - ٨١
 إنما نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون
 (الحجر) ... ٧٩
 فأمسكوهن في البيوت (النساء) ... ٨٠
 متاعاً إلى الحول غير لإخراج (البقرة) ... ٨٠
 فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ... ٨٠
 وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ... ٨٠

صفحة

فل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم (آل عمران) ١٠٢
 وهو محسن واتبع ملة إبراهيم (النساء) .. ١٠٢
 فأمن له لوط (العنكبوت) ... ١٠٣
 أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
 (الأنعام) ١٠٣
 فلما جن عليه الليل (إلى قوله) وتلك حجتنا
 آتيناهم لإبراهيم (إلى قوله) أولئك
 الذين هدى الله (الأنعام) ... ١٠٣
 ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم (الأنعام) ١٠٣
 ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
 (البقرة) ١٠٣
 لما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها
 النبيون (المائدة) ١٠٣
 فبهدهم اقتده (الأنعام) ١٠٣
 واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم أولئك
 الذين آتيناهم الكتاب (الأنعام) ... ١٠٤
 ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
 (فاطر) ١٠٤
 هدى للمتقين (البقرة) ١٠٤
 مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً
 عليه (المائدة) ١٠٤
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون — فأولئك هم الظالمون
 (المائدة) ١٠٥ — ١٤٠
 وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ،
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الفاسقون (المائدة) ١٠٥
 وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها
 حكم الله (المائدة) ١٠٥
 شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا (إلى
 قوله) أن أتبعوا الدين (شورى) ... ١٠٥
 فاهتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ١٠٦
 ١٣٨ ، ١٢٥ ، ١٠٩
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ١٠٦ — ١٠٩

صفحة

لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه (س) ٩٣
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ٩٣
 لولا كتاب من الله سبق لمحكم فيما أخذتم
 عذاب عظيم (الأنفال) ٩٣
 عفا الله عنك لم أذن لهم (التوبة) ... ٩٥
 عيسى وتولى أن جاءه الأعمى (عيسى) ... ٩٥
 والنجم إذا هوى (النجم) ٩٦
 إن أتبع إلا ما يوحى إلى (الأعراف) ،
 (الأحقاف) ٩٦
 أو لأمستم النساء (النساء ، المائدة) ... ٩٧
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ٩٧
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ٩٧
 وأن احكمم بينهم بما أنزل الله (المائدة) .. ٩٧
 حافظوا على الصلوات (البقرة) ... ٩٧
 فاقطعوا أيديهما (المائدة) ٩٧
 واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم
 المفلحون (الأعراف) ٩٨
 والله على الناس حج البيت (آل عمران) ... ٩٩
 ونبئهم أن الماء قسمة بينهم (القمر) ... ١٠٠
 هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
 (الشعراء) ١٠٠
 وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس (المائدة) ١٠٠
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله لا نفرق بين أحد من رساله
 (البقرة) ١٠٠
 لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
 (المائدة) ١٠١ — ١٠٤
 وجعلناه هدى لبنى إسرائيل (بنى إسرائيل)
 ألم السجدة) ١٠١ — ١٠٤
 فاتبعوني يحبك الله (آل عمران) ... ١٠٢
 وإذا أخذنا الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
 وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم
 لتؤمنن به (آل عمران) .. ١٠٢
 ملة أبيكم إبراهيم (الحج) ١٠٢

صفحة

فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجموهن إلى
 السكار (المتحنة) ... ١١٧
 فاقتلوا المشركين (التوبة) ... ١١٨
 أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى
 عليهم (المنكيات) ... ١١٩ - ١٤٠
 ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء
 (النحل) ... ١٢٠ - ١٣٩
 ما فرطنا في الكتاب من شيء (الأنعام) ١٢٠
 ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
 (الأنعام) ... ١٢٠ - ١٤٠
 قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم
 يطعمه (الأنعام) ... ١٢٠
 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً
 (البقرة) ... ١٢٠
 يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله
 ورسوله (الحجرات) ... ١٢٠
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون (الظالمون - الفاسقون)
 (المائدة) ... ١٢٠
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ١٢٠
 لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل) ... ١٢٠
 ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا
 حلال وهذا حرام (النحل) ... ١٢٠
 وورثه أبواه وأبواؤه الثالث (النساء) ... ١٢١
 ولا تقف ما ليس لك به علم (بنو إسرائيل)
 ١٢١ - ١٤١
 ولا تقولوا على الله إلا الحق (النساء) ١٢١ - ١٤١
 أسجد لمن خلقت طينا (بنو إسرائيل) ... ١٢٢
 خلقتني من نار وخلقته من طين (الأعراف
 وغيرها) ... ١٢٢
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
 كثيراً (النساء) ... ١٢٣
 إن في ذلك عبرة لأولي الأبصار (آل عمران) ١٢٥
 إن كنتم للرؤيا تعبرون (يوسف) ... ١٢٥
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ١٢٥

صفحة

ومن أحباها فكأنما أحيا الناس جميعاً
 (المائدة) ... ١٢٥
 من يأت منكن بفاحشة (الأحزاب) ... ١٢٦
 ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
 لعلمه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ١٢٩
 أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور
 من ربه (الزمر) ... ١٢٨
 فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب
 التي في الصدور (الحج) ... ١٢٨
 لعلمه الذين يستنبطونه (النساء) ... ١٢٩
 فإن علمتموهن مؤمنات (المتحنة) ... ١٢٩
 قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (البقرة) ... ١٢٩
 فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ... ١٢٩
 ومن عصاني فإنك غفور رحيم (إبراهيم) ١٣١
 لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً
 (نوح) ... ١٣١
 لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم
 (الأنفال) ... ١٣١
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ١٣١
 كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون
 إلا كذبا (الكهف) ... ١٣٣
 محمد رسول الله والذين معه (الفتح) ... ١٣٤
 ولا تصل على أحد منهم مات أبداً (التوبة) ١٣٥
 كنتم خير أمة أخرجت للناس (آل عمران) ١٣٦
 لا تقدموا بين يدي الله ورسوله (الحجرات) ١٣٦
 ولا تمنوا ولا تحزنوا (آل عمران) ... ١٣٧
 أو لا مستم النساء (النساء، المائدة) ... ١٣٧
 هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل
 الكتاب (الحضر) ... ١٣٨
 فلا تقل لها أف (بنو إسرائيل) ... ١٣٩
 ولا يظلمون نقيراً (النساء) ... ١٣٩
 من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من
 إن تأمنه بدينار (آل عمران) ... ١٣٩
 وليكم به ذوا عدل منكم (الأنعام) ... ١٤٣

صفحة

وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون (الأعراف) ٢١٧
 بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه (يونس) ... ٢١٧
 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا
 أو نصارى تلك أمانيهم (البقرة) ... ٢١٨
 وفوق كل ذي علم عليم (يوسف) ... ٢١٨
 وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (بنى إسرائيل) ٢١٨
 وما جعل عليكم في الدين من حرج
 (الحج) ... ٢٢٩
 لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (البقرة) ٢٢٩ ، ٣٤٠
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا (الفرقان) ٢٨٣
 ربى الذى يحيى ويميت (البقرة) ... ٢٨٧
 أن تطهرا ببنى لقمان (البقرة) ... ٢٩٠
 فأبينا تولوا ثم وجه الله (البقرة) ... ٢٩٠
 قل الأنفال لله (الأنفال) ... ٢٩٣
 إن الحسنة يذهبن السيئات (هود) ... ٢٩٥
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ٢٩٧
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ٢٩٧
 وآتيناه من كل شيء نسباً (البقرة) ٣٠١
 لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات
 (مؤمن) ... ٣٠١
 فليمدد بسبب إلى السماء (الحج) ... ٣٠١
 جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٠٢
 فعدة من أيام أخر (البقرة) ... ٣٠٦
 وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٣٠٦
 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
 (البقرة) ... ٣١٨
 فسكتوا يوم إن علمتم فيه خيرا (النور) ... ٣٢١
 وآتوهم من مال الله الذى آتاكم (النور) ٣٢١
 ومن لم يستطع منكم طولا (النساء) ... ٣٢١
 فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة
 إن خفتم (النساء) ... ٣٢٢
 فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم
 فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون
 (البقرة) ... ٣٢٢

صفحة

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
 (الأحزاب) ... ١٤٨
 كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم (الحشر) ١٤٩
 خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ١٥١
 قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
 (الأحزاب) ... ١٥١
 وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن
 تنكحوا أزواجه من بعده أبداً
 (الأحزاب) ... ١٥١
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ١٨١
 وإن كنتم جنبا فاطهروا (لى قوله) أوجاه
 أحد منكم من الفائض (المائدة) ... ١٨١
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا (النساء) ... ١٨٤ — ١٨٥
 لى لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
 بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
 (بنى إسرائيل) ... ١٨٥
 قالوا قد سمعنا لو نشاء لفلنا مثل هذا
 (الأنفال) ... ١٨٦
 فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه
 (البقرة) ... ١٨٧
 فيبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتعلمون
 أحسنه (الرسم) ... ٢٠٠
 متاعا بالمعروف حقا على المحسنين (البقرة) ٢٠٠
 وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
 (البقرة) ... ٢٠٠
 ولا يحمل لمن أن يكتن ما خلق الله فى
 أرحامهن (البقرة) ... ٢٠٢
 وخر راکما (س) ... ٢٠٥
 قل آله ذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت
 عليه أرحام الأنثيين ، نبيثوى بعلم إن
 كنتم صادقين (الأنعام) ... ٢١٠
 ومن يدع مع الله إلها آخر لا يبرهان به
 (المؤمنون) ... ٢١٦
 قل لا أجد فيها أوحى إلى عمرها (الأنعام)
 ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٤

صفحة

- جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٣٥
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٣٣٦
 فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ٣٣٦
 وآتوا الحج والعمرة لله (البقرة) ... ٣٣٦
 ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
 (المائدة) ... ٣٤١
 ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت
 عليهم (الأعراف) ... ٣٤١
 وآتيناهم الحكم صبيا (صميم) ... ٣٤٢
 خلق الإنسان علمه البيان (الرحمن) ... ٣٤٦
 وابتلوا اليتامى (النساء) ... ٣٤٧

صفحة

- فإذا أطعتم فآقيموا الصلاة (النساء) ... ٣٢٢
 وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
 اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا
 دخاتم بهن فلا جناح عليكم (النساء) ٣٢٢
 فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
 أبداً (النور) ... ٣٣١
 لا يرقبون في مؤمن إلا ولا وذمة
 (التوبة) ... ٣٣٣
 وإذا أخذ ربك من بني آدم الأعراف ... ٣٣٣
 وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه
 (بني إسرائيل) ... ٣٣٣
 ليلوكم أيكم أحسن عملا (الملك) ... ٣٣٥

فهرس الآثار المرفوعة والموقوفة

صفحة

- عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : من بدل دينه فاقتلوه ... ٧
 أفنى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل ... ٧
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ... ٧
 قال سيدنا عمر : والله لا أنفى أحداً أبداً ... ٧
 قال سيدنا علي : كفى بالنفي فتنه ... ٧
 أن سيدنا عمر لما افتتح السواد من بها على
 أهلها وأبى أن يقسمها بين القاعين ... ٨
 أن ابن مسعود كان يطبق في الصلاة ... ٨
 أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحائض
 في أن تترك طواف الصدر ... ٨
 قال ابن عمر في الحائض إنهما تقيم حتى تطهر
 فتطوف ... ٨
 روى عن أبي موسى الأشعري أنه كان
 لا يوجب إعادة الوضوء على من فقهه في
 الصلاة ... ٨
 قال ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ... ٨
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازج
 ولا يقول إلا حقاً ... ١٠
 روى أن علياً كان به دعاة ... ١٠
 روى عبد الله بن ثعلبة ابن صغير في صدقة
 الفطر أنها نصف صاع من بر ، وكذلك
 روى عن ابن عباس ... ١١
 روى أبو سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها
 صاع من بر ... ١١
 حديث نخلة بشير لابنه النعمان وهو ابن سبع
 سنين ... ١١
 قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة
 الأعرابي على رؤية هلال رمضان ... ١١

صفحة

- حديث القضاء بالشاهد واليمين رواه ربعة
 عن سهيل ... ٣
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة
 نسكتت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
 (من عائشة) ... ٣ - ٤
 قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر :
 أحق ما قال ذو اليمين . فقالا : نعم :
 فقام فأتم صلاته ... ٤
 وسيدنا عمر قبل خبر أنس في أمان الهرمزان
 بقوله : أتسكن كلام حي ... ٤
 قال عمار لعمر : أما تذكر إذ كننا في الإبل
 فأجنبنا فتمسكت في التراب ثم سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
 فقال : أما يكفبك أن تضرب بيدك
 الأرض فتدس بها وجهك وذراعيك ... ٤
 من أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : يغسل الإناء من ولوغ الكلب
 سبعاً ... ٦
 قال عمر : تمتعتان كانتا على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وأنا أنهي عنهما وأطاب
 عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ... ٦
 أن عائشة زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس
 منه ... ٦
 قال مجاهد : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع
 يديه إلا عند تكبير الافتتاح ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، وتأويل ابن
 عمر فيه ... ٧

صفحة

- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من
 ٢٧ ... البيان اسعرا »
 حديث إمامة جبريل عليه السلام في الصلوات
 ٢٧ ... الخمس يومين
 لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا »
 الحديث ...
 ٢٧ ... « خذوا عني مناسككم »
 ٢٧ ... وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي »
 ٢٧ ... بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
 الوصية تختص بالثلاث ...
 ٣١ ... بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث
 يكون عند الموافقة في الدين ...
 ٣١ ... قال صلى الله عليه وسلم : « إنما بنو هانم
 وبنو المطلب كشيء واحد »
 ٣١ ... قال ابن عباس لو أنهم عمدوا إلى أي بقرة كانت
 فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا
 فشدد الله عليهم ...
 ٣٤ ... « لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » ٣٧ - ٤٣
 إن الله تعالى فرض على عباده بخسين صلاة في
 ليلة المعراج ...
 ٦٤ ... في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سأل التخفيف من أمته غير مرة وما زال
 يسأل ذلك ويحبيه ربه إليه حتى انتهى إلى
 الخمس فقيل له : لو سألت التخفيف أيضا
 فقال : « أنا أستحي من ربي »
 ١٤ ... قال علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي
 لكان باطن الحف أول بالمسح من ظاهره
 ولكنني رأيت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يمسح على ظاهر الحف دون
 باطنه ...
 وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا روى لكم
 عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
 وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف كتاب
 الله فردوه »
 ١ - ٦٧

صفحة

- المؤمن ينظر بنور الله ...
 ١٤ ... فراسة المؤمن لا تخطئ ...
 ١٤ ... قال علي : قبلة المتحرى جهة قصده
 « من نام عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذا
 ذكرها فإن ذلك وقتها »
 ١٨ ... نهي عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في ثلاث
 ساعات ...
 ١٨ ... إن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ميراث
 العمة والمخالاة فقال : « لا شيء لهما » وقال :
 « الحال وارث من لا وارث له »
 ١٩ ... قال ابن مسعود في عدة المتوفى عنها زوجها إذا
 كانت حاملا : من شاء بإهلته أن سورة
 النساء القصوى « وأولات الأهل أجلهن »
 نزلت بعد سورة النساء الطولى « يقربصن
 بأنفسهن »
 ٢٠ ... روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 أكل الضب ، وروى أنه رخص فيه
 ٢٠ ... روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل
 الضبع ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام
 رخص فيه ...
 ٢٠ ... روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج
 ميمونة وهو محرم ، وروى عنه أنه
 تزوجها وهو حلال ...
 ٢١ ... روى أن بريرة أعتقت وزوجها كان حرا
 فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ...
 ٢١ ... روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته
 زينب على أبي العباس بشكاح جديد ،
 وروى أنه ردها بالشكاح الأول ...
 ٢٢ ... إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بعينها تحالفا
 وترادا (عن ابن مسعود) ...
 ٢٥ ... إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 الطعام قبل القبض ...
 ٢٦ ... وقال لعناب بن أسيد : « انهم عن أربعة عن
 بيع ما لم يقبضوا »
 ٢٦ ...

صفحة

وأنس كان يقول : قرأنا في القرآن بلغوا عنا
قومنا أنا لقينارينا فرضى عنا وأرضانا... ٧٨
قل عمر : قرأنا آية الرجم في كتاب الله
ووعيناها... ٧٩
وقال أبي : إن سورة الأحزاب كانت مثل
سورة البقرة أو أطول منها... ٧٩
يروى عن عائشة إن مما أنزل في القرآن عهر
رضعات معلومات يحرم من ففسخن بخمس
رضعات معلومات... ٧٩
قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات... ٨١
عن ابن عباس شددوا فشدد الله عليهم... ٨٣
عن ابن عباس حرمة مفاداة الأسير الثابت
بقوله : « ما كان لني أن يكون له أسرى »
قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما منأ بعد
ولما فداء » وقال السدي : انتسخ بقوله :
« فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم »... ٨٥
قصة خلع ناله في الصلاة وخلع الناس نالهم
وسؤاله صلى الله عليه وسلم إياهم « مالكم
خلعتم نالكم »... ٨٨
خروجه صلى الله عليه وسلم للتراويح ليلة
أول يثنين وقوله : « خشيت أن تكتب
عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها »... ٨٨
حين كان الحجر مباحا قد ترك رسول الله صلى
عليه وسلم شربها أصلا... ٨٨
قوله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن رواحة
حين صلى على الأرض في يوم قدم مطروا في
السفر : « ألم يكن لك في أسوة حسنة »
فقال : أنت تسمى في رقبة قد فككت وأنا
أسمى في رقبة لم يعرف فككا كها ، فقال :
« إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاك لله » ٨٩
سؤال امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم
وسؤالها النبي صلى الله عليه وسلم عن
المسألة وقوله « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا
صائم ؟ » وقوله : « إني أرجو أن أكون
أتقاكم لله وأعظمكم بمحدوده »... ٨٩

صفحة

« لا وضية لوارث »... ٦٩ - ٧١
« إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية
لوارث »... ٧٠
« البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ،
والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ٧١ - ٧٢
قال سيدنا عمر : إن الرجم مما كان يتلى في
القرآن على ما قال ، لولا أن الناس
يقولون إن عمر زاد في كتاب الله استكتبت
على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا
زنيا فارجوما ألبتة... ٧١
« خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا »... ٧١
إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في
صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم
قال بعد الفراغ : « ألم يكن فيكم أي ؟ »
فقال : نعم يا رسول الله : فقال : « هلا
ذكرتنيها ؟ » فقال : ظننت أنها نسخت
فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها »... ٧٥
عن عائشة وابن عمر أنهما قالتا : ما خرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا
حتى أبيع له النساء... ٧٥
أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قدم المدينة
كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر
شهرا... ٧٦
قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين كان بمكة فإنه كان يصلى إلى
الكعبة... ٧٧
أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا عام
الجدبية على أن يرد عليهم من جاء منهم
مسلم... ٧٧
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها »
(وفي الحديث ذكر الأضاحي والشرب
في الدباء والحنم والمزفت)... ٧٧
ن أيا بكر كان يقرأ : لا ترغبوا عن آبائكم
فإنه كفر لكم... ٧٨

صفحة

روى أن خولة لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها من قال : « ما أراك إلا قد حُرمت عليه » فمات : لأن أشتكى إلى الله فأُنزل الله قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك » ... ٩٥

روى أنه عليه الصلاة والسلام لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة ، وأمره أن يذهب إلى بني قريظة ... ٩٥

أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر بقبليخ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس فأناه جبريل عليه السلام فقال : لا يباغها إليهم إلا لرجل منك ، فبعث علي بن أبي طالب في أمره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ... ٩٥

أنا أحق من أحيأ سنة أمانتها ١٠٠ — ١٠٤

« أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبل : بعثت إلى الأحمر والأسود وقد كان التي يبعث إلى قومه » ... ١٠٤

أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة ، فغضب حتى احترق وجنتاه وقال : « أمتهوكون كأنهوك اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا ما وسعته إلا اتباعي » ... ١٠٢

« عليكم بسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ... ١٠٦ — ١١٦

« اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » ١٠٦ — ١٠٧

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « هم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله الحديث ... ١٠٧ — ١٣٠

« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ١٠٧ — ١١٤

صفحة

إن روح القدس نفث في رعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها فاتقوا الله وأمحلوا في الطلب ... ٩٠

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى الحباب بن المنذر يوم بدر ونزل على الماء ... ٩١

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى سعد بن معاذ يوم الأحزاب حين أراد أن يصلحهم على شطرنج المدينة فقال لا نمطيهم إلا السيف ... ٩١

منعه صلى الله عليه وسلم أهل المدينة من تلقيح النخل وقوله : « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » ... ٩٢

قوله للخزمية : « أرايت لو كان علي أريك دين فقصيت أكان يقبل منك » ... ٩٣

قوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أرايت لو تمضمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك » ... ٩٣

وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم « أرايت لو تمضمضت بماء أكنت شارب » ... ٩٣

وقال : « إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباذعة أهله » فقيل له يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرايت لو وضع ذلك فما لا يحل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » ... ٩٣

مشورته صلى الله عليه وسلم في مفاداة الأسرى يوم بدر وعلمه بالرأى فيه ونزول الآية بخلاف ما رآه ... ٩٣

مشاورته أصحابه فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوا بالجماعة ... ٩٣

حديث رؤية عبد الله بن زيد أمر الأذان في المنام ... ٩٣

المهورة تلقيح العقول ... ٩٤

من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه ... ٩٤

صفحة

قال للشمعية : أرأيت لو كان على أبيك دين
أكنت تقضينه ؟ فقالت : نعم ، قال :
« فدين الله أحق » ١٣٠ - ١٨٧
وقال للذي سأله عن قضاء رمضان : « أرأيت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم
والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال :
نعم « فقال الله أحق بالتجاوز » ١٣٠
وقال المستحاضة : « لهدم عرف انفجر فتوضئي
لكل صلاة » ... ١٣٠ - ١٨٧
وقال عليه الصلاة والسلام : « الهرة ليست
بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٣٠ - ١٨٧
قال عليه الصلاة والسلام لما ذبح وجهه
إلى اليمن : « يم تقضى ؟ » قال بكتاب الله
قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال :
بسنن رسول الله ، قال : « فإن لم تجد في
سنن رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي ،
قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول
لما رضى به رسوله » ... ١٣٠ - ١٩٢
وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن :
« اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة
رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » ... ١٣٠
وقال لعمر بن العاص : « اقض بين هذين »
قال : على ماذا أقضي ؟ فقال : « على
أنك إن اجتهدت فأصبحت فلك عشر
حسنات ، وإن أخضأت فلك حسنة
واحدة » ... ١٣٠
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر
وعمر يوماً وقد شاورهما في شيء : « قولا
فإنني فيما لم يوح إلي مثلكما » ... ١٣١
قال عمر (للصحابه) : ألا ترضون لأمر
دنياكم بمن رضى به رسول الله لأمر
دينكم ... ١٣١
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف
عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ... ١٣٢

صفحة

« إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ... ١٠٧
ليس الخبر كالعلمانية ... ١٠٩
« خير الناس قرني » الحديث ... ١٠٩
« لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد
أحدهم ولا نصيفه » ... ١٠٩
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « لم يزل بنو إسرائيل على
طريقة مستقيمة حتى كثرت فيهم أولاد
السبايا ففاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا وأضلوا » ... ١٢٠
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة
بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي
فإذا فعلوا ذلك ضلوا » ... ١٢١
قال عمر بن الخطاب : إياكم وأصحاب الرأي
فإنهم أعداء الدين أعينهم السنة أن
يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا
١٢١ - ١٣٢
قال ابن مسعود : إياكم وأرأيت وأرأيت
فإنما هلك من قبلكم في أرأيت وأرأيت
١٢١ - ١٣٢
قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من فسر
القرآن برأيه فلينبأ مقعده من النار » ١٢١
« الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٢٢ - ١٤٦
« إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا
به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم
فأنتم أعلم بأمر دنياكم » ... ١٢٣
وي أن ما عزأ زنى وهو محصن فرجم ... ١٢٦
لنحلة بالنحلة مثل بمثل والفضل ربا ... ١٢٦
بيدها ورددها سواء ... ١٢٧
س الخبر كالعلمانية ... ١٢٨
روى أنه قال لعمر رضى الله عنه حين
سأله عن القبلة في حالة الصوم : « أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان
يضرك » ... ١٣٠ - ١٨٧

صفحة

قال أبو بكر : أي سماء نظائري ، وأى أرض
تقلى إذا قلت في كتاب الله برأى ... ١٣٢
وقال علي : لو كان الدين بالرأى لكان باطن
الحب أولى بالمسح من ظاهره ... ١٣٢
عن أبي بكر قال في السكالة : أقول قولاً
برأى فإن بك صواباً فمن الله ، وإن بك
خطأ فني ومن الشيطان ... ١٣٣
عن علي قال : اجتمع رأيي ورأي عمر علي
حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن
أرفهن ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال في المفوضة : أجهتد
رأى ... ١٣٣
قال عليه الصلاة والسلام : « ذروني ما تركتكم
فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على أنبيائهم » ... ١٣٣
كتب عمر إلى أبي موسى : اعرف الأمثال
والأشباه وقس الأمور عند ذلك ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال : لقد أتى علينا زمان
لسنا نسأل ولستنا هنالك ... الحديث ... ١٣٣
« خير الناس قرني الذين أنا فيهم » ... ١٣٤
قال ابن مسعود حين تحاكم إليه أعرابي مع
عثمان : أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى
به إبلان مثل إبله وفصلاً مثل فصلانه ... ١٣٤
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج اصليح بين الأنصار فأذن بلال
وأقام فتقدم أبو بكر للصلاة فجاء
رسول الله وهو في الصلاة - الحديث
(إلى أن قال) فأشار علي أبي بكر أن
اثبت في مكانك ورفع أبو بكر يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ... ١٣٤
لما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على ابن أبي
المنافق جذب عمر رداءه ، وفي رواية
استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه
والاستغفار له ثم نزل القرآن على موافقة
رأيه ... ١٣٥

صفحة

قصة مواعدة الحديبية مع سهيل بن عمرو
ولما على أن يدعو اسم النبي صلى الله
عليه وسلم ... ١٣٥
قصة معاذ حين جاء وقد سبق بركعة وقول
النبي صلى الله عليه وسلم « من لكم معاذ
سنة حسنة فاستقنوا بها » ... ١٣٥
قصة رعاية أبي ذر لأم الصدوق وإصابته
الجنابة وصلاته بلا طهارة ، وقول النبي
صلى الله عليه وسلم له : « التراب كافيتك
ولو لي عشر حجج ما لم تجرد الماء » ... ١٣٥
قصة تيمم عمرو بن العاص من جنابة أصابته
في ليلة باردة وإصابته أصحابه ... ١٣٥
قال علي في حد الشرب : فإنه ثبت بأرائنا ... ١٣٥
قال علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم :
إنك ستشفي في أمر فأكون فيه كالسكة
الحجارة أم الشاهد يرى ما لا يرى القاب
فقال : « بل الشاهد يرى ما لا يرى
القاب » ... ١٣٧
« إنما الرأى في القضية » ... ١٤٨
« إذا اختلف النوعان فيبموا كيف شئتم بعد
أن يكون يبدأ بيد » ... ١٤٨ - ٣١٨
حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب ... ١٤٩
قال النبي عليه الصلاة والسلام للبريرة : « ملكك
بضعك فاختراري » ... ١٤٩
وقال في السمن الذي وقعت فيه فأرة :
« إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا
ما بقي » وإن كان مائماً فأريقوه » ... ١٤٩
وقوله في دم الاستحاضة : « إنه دم عرق اشجر
فتوضئي لسك صلاة » ... ١٤٩
« من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
إلى أجل معلوم » ... ١٥٢
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ماليس عند الإنسان ورخص في السلم ... ١٥٢
« إن الله أطعمك وسقاك » ... ١٥٤ - ٢١٣
« من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » ... ١٦٣

صفحة

- « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها »
 ١٩٥ صدقته
 « وإن أدخلتكما (أى الرجلين في الحفنين) وما
 ١٩٥ طاهرتان »
 « عن عمر في قصة الجنتين لقد كدنا أن نعمل
 ٢٠٢ برأينا فيما فيه أثر »
 « قال أوى بن كعب من الأمانة أن تؤمن
 ٢٠٢ المرأة على ما في رحمها »
 « ورخص في السلم »
 « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »
 ٢٠٧ « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول »
 ٢١٢ - ٣١٥
 « النبي صلى الله عليه وسلم قال لاوازن : « زن
 وأرحح فإنما معشر الأنبياء هكذا نزن »
 ٢٥٠ « قال حين رأى آلة الزراعة : « ما دخل هذا
 في دار قوم إلا ذلوا »
 ٢٩٢ « من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على
 المظاهر »
 ٢٩٦ « صومكم يوم تصومون »
 ٢٩٦ « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من القيل »
 ٣٠٤ « لعن الله من غير منار الأرض »
 « وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تطوهم »
 ٣٣٣ « رفع القلم عن ثلاث » الحديث ... ٣٣٤ - ٣٤١
 « مروهم إذا بلغوا سبعاً ، واضربوهم عليها إذا
 بلغوا عشرة »
 ٣٤٣ « تضرب الدابة على النغار ولا تضرب على
 العثار »
 ٣٤٤ « المرة بأصغريه بقلبه ولسانه »
 ٣٤٦

صفحة

- لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء ١٦٧ - ١٨١
 يا معشر بني هاشم إن الله كره لكم غشالة
 الناس وهو ضحك منها خمس الخمس »
 ١٦٨ « خمس يقتلن في الحل والحرم »
 ١٧١ « قول النبي صلى الله عليه وسلم لأعرابي في
 كفارة الفطر : « كلها أنت وعيالك »
 ١٧٤ « قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة في بيان
 « هل تقضى الطهارة : إنه دم عرق انفجر »
 ١٧٤ « قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للخنزيرة :
 « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته »
 الحديث ... ١٧٥ - ١٨٧
 « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم
 ١٧٥ « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع
 الآبق وعن بيع الفرر ...
 ١٧٥ « قال عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح الأمة
 على الحرّة »
 ١٧٥ « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان »
 ١٧٨ « الحنطة بالحنطة مثلاً مثل ١٧٨ - ١٨١ - ٣٠١
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت
 ابن معبد : ضع يدك على صدرك واستفت
 قلبك فما حاك في صدرك فدعه وإن أفتاك
 الناس به »
 ١٨٣ « وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم : « أرايت
 لو تغمضت بماء أكنت شاربه »
 ١٨٧ « إن الله تعالى زاكم صلاة ألا وهي الوتر
 فصلوها ما بين المصاء إلى طلوع الفجر »
 ١٠٤

- فصل -

فهرس الأعلام

ابن عباس (عبد الله خير الأمة) ٧، ١٠، ١١، ٢٣، ٣٤، ٨٣، ٨٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٥، ١٢١، ١٨٤
 ابن عمر (عبد الله العدوي القرشي) ٣، ٧، ٨، ١٠، ٦٢، ١٠٦، ١١٥
 ابن مسعود (عبد الله الهذلي أبو عبد الرحمن) ٨، ٢٠، ٢٥، ٨١، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١١٠، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨، ٢٠٧، ٢٥٢، ٢٧٧
 أبو بكر (الصديق عبد الله بن أبي قحافة خليفه رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١، ١١، ٧٨، ٩٣، ٩٥، ١١٦، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥
 أبو ذر (الفقاري جندب) ١٣٥، ١٣٧
 أبو سعيد (سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي) الجندري ١١، ١١٢
 أبو العاص (بن الربيع القرشي خن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣
 أبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) ٨، ١٣٠، ١٣٣
 أبو هريرة (عبد الرحمن الدوسي) ٦، ١١٥، ١٢٠، ١٢١
 أبي بن كعب ٧٥، ٧٩، ٢٠٢
 أم سلمة (هند بنت أبي أمية المخزومية أم المؤمنين) ٨٩
 أنس بن مالك ٤، ٢٣، ٧٨، ١١٠، ١١٥
 (ب)
 بريرة (مولاة أم المؤمنين عائشة الصديقة) ٢١، ٢٣، ١٤٩
 بلال (بن رباح أبو عبد الرحمن الحبشي مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٤، ٩٤، ١٣٤

الانبياء والملائكة

سيدنا محمد صلوات الله عليه وسلامه ٥٤، ٥٥، ١٠١، ١٠٥، ١٣٥
 سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام ٥٥
 سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٧٥، ٧٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٢٩، ١٣١
 سيدنا إسرائيل عليه الصلاة والسلام (يعقوب) ٣١، ٣٤، ٥٨، ٨٢، ٨٣
 سيدنا جبريل عليه السلام ٩٥، ١٣١
 الخليل (سيدنا إبراهيم) ٣٠، ٦١، ١٢٩، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩
 سيدنا داود عليه الصلاة والسلام ٩٣
 سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام ٩٣
 سيدنا صالح عليه الصلاة والسلام ١٠٠
 سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ٣١، ٣٣
 السليم (سيدنا موسى صلوات الله عليه) ٨٧
 سيدنا لوط عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٣، ١٠٣
 سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام ٢٩، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ١٠٣
 سيدنا ميكائيل عليه السلام ١٣١
 سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٢، ١٣١
 سيدنا هارون عليه الصلاة والسلام ١٠٣
 سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام ٥٦
 سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام ١١٢
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 (١)
 ابن أبي قحافة (أبو بكر الصديق) ١٣٦

عثمان (بن عفان القرشي أمير المؤمنين) ٣٤، ٣١،
 ١١٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٢
 علي (بن أبي طالب القرشي أمير المؤمنين) ٧،
 ١٠، ٦٦، ٦٩، ١٠٦، ١١٠، ١١٢،
 ١١٤، ١١٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،
 ١٣٧
 عمار (بن ياسر) ... ١٠٦، ٤٤
 عمر (بن الخطاب القرشي أمير المؤمنين) ٤٤، ٤٥،
 ٦٦، ٧١، ٨٤، ١٠، ٣٤، ٦٦، ٧١،
 ٧٥، ٧٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧،
 ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٣٠،
 ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧،
 ١٣٨
 عمرو بن العاص (القرشي) ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨
 (ك)
 كعب بن سور (قاضي البصرة) ... ١١٥
 (م)
 معاذ بن مالك ٨٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٩،
 معاذ (بن جبل) ٦٢، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٥،
 ١٣٧، ١٨١، ١٩٢
 ميمونة (بنت الحارث أم المؤمنين) ٢١، ٢٣
 (ن)
 النعمان بن بشير (الأنصاري) ... ١١
 (هـ)
 هاشم (بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله عليه
 وسلم) ٣١، ٣٤، ٩٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢٩٤
 (و)
 وابصة بن معبد ... ١٨٣

الفقهاء والمحدثون والمتكلمون
 وأهل العربية
 إبراهيم (بن يزيد الكوفي) التميمي ... ١١٤
 إبراهيم النظام ... ١١٨
 ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز المكي
 الإمام) ... ٣

(ج)
 جابر (بن عبد الله الخزرجي الأنصاري) ٢٣، ١٠٦
 جبير بن مطعم ... ٣١، ٦٣٤
 (ح)
 حواء (أمتنا أم بني آدم) ... ٥٦
 (خ)
 الحجاب بن المنذر ... ٩١
 الحنظلية ... ٩٣
 خزيمعة (بن ثابت الأنصاري) ... ١٥١
 خولة (بنت ثعلبة) ... ٩٥
 (ذ)
 ذو اليدين (الخرباقي) ... ٥٤
 (ز)
 زيد بن أرقم ... ١١٠
 زيد بن ثابت ... ١٨٨، ١٢١
 زينب (بنت النبي صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣
 (س)
 سعد بن عباد ... ٩١
 سعد بن معاذ ... ٩١
 سهيل بن عمرو (القرشي) ... ١٣٥
 (س)
 الصديق (أبو بكر الخليفة) ... ١٣٦
 (ع)
 عائشة (بنت الصديق الصديقة أم المؤمنين) ٣،
 ٦، ٧٥، ٧٩، ١١٠
 عباد بن الصامت ... ١٨٨
 عبد الرحمن بن أبي بكر (الصديق التيمي) ٦
 عبد الرحمن بن عوف ... ١٣٨، ١٣٢
 عبد الله بن ثعلبة بن صعيبر ... ١١
 عبد الله بن رواحة ... ٨٩
 عبد الله بن زيد (الأنصاري صاحب الأذان) ٩٣
 عتاب بن أسيد (القرشي) ... ٣٥

الحسن (بن أبي الحسن البصري الإمام) ٥٩ ،
١١٤ ، ١١٥

(ث)

ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى وهو الكبير)
١٢٥

(ج)

الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي البغدادي
الفقيه) ... ٨٧ ، ٨٩ ، ٢٣١

(ح)

حماد (بن أبي سليمان الأشعري السكوني الفقيه
الكبير) ... ٩

(د)

داود (بن علي الظاهر) الأصبهاني ... ١١٩

(ر)

ربيعة (بن أبي عبد الرحمن الرائي المدني الإمام) ٣

(ز)

زفر (بن هذيل أبو الهذيل الإمام صاحب الإمام
أبي حنيفة) ٤ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٣٠٥ ،

٣٢٨ ، ٣٢٧ ، ٣٠٦

الزهرى (أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن
عبد الله بن شهاب القرشي المدني الفقيه

الإمام) ... ٣

زيد بن سلم (المدني المدوني مولى سيدنا
عمر) ... ٥٩

(س)

السدّي (إسماعيل بن عبد الرحمن الكبير المفسر
والصغير محمد بن مروان) ... ٨٥

سعيد بن جبير (السكوني الإمام) ... ١١٥

سعيد بن المسيب (المدني الفقيه الإمام سعيد

التابعين) ... ١١٤

سفيان (بن سعيد بن مسروق الفقيه الزاهد

السكوني الإمام) الثوري ... ١٠٩

سليمان بن موسى ... ٣

ابن سريج (أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج
صاحب أبي القاسم القاضي) ... ٦٦

ابن سيرين (محمد الإمام البصري المعبر من كبار
التابعين) ... ١١٩ ، ٦

أبو بكر الرازي (أحمد بن علي الجصاص يأتي في
الجليم بعد) ١٠٥

أبو الحسن السرخسي (عبيد الله بن دهم بن دلال
البغدادي) ٢١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٥

أبو حنيفة (الثماني بن ثابت السكوني البغدادي
الإمام الأعظم) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ٢٤ ، ٣٨ ،

٤٢ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٨٤ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٥٣ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠١ ،

٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ،

٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٤ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ،

٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ،

٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠

أبو زيد (عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي
الإمام) الدبوسي ... ٣٣٣

أبو سعيد (أحمد بن حسين) البردعي ١٠٨ ، ١٠٥

أبو سعيد (يزيد بن محمد بن سائب الكلبي) ٩

أبو سلمة بن عبد الرحمن (بن عوف الزهري المدني

الفقيه الكبير سيد التابعين) ... ١١٥

أبو عمرو (أحمد بن محمد بن عبد الرحمن) بن دانيكا

الطبري) ... ١٠٥

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري القاضي
السكوني البغدادي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة)

٣ ، ٤ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ،

٥٣ ، ٦٧ ، ٨٤ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ،

٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ،

٣٢٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠

الأخطل (أبو القاسم صاحب الزرق صاحب الشافعي) ٦٦

صهيل بن أبي صالح (المدني الإمام) ... ٣

(ش)

الشافعي (محمد بن إدريس القرشي المكي المصري الإمام) ٣، ٧، ١١، ١٩، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٦، ٤٤، ٥٢، ٦٢، ٦٧، ٧١، ٧٩، ٨٢، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠٦، ١١٣، ١١٤، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٧١، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣١١، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٥١، ٣٥٢

شريح (بن الحارث أبو أمية القاضي الكندي)

١١٤، ١١٥

شمعي (عاصم بن شراحيل الفقيه الكوفي) ١١٤
شمس الأئمة الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري الفقيه) ... ٣٢٩

(ع)

عبد الله بن المبارك (الروزي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة) ... ١٠
عروة (بن الزبير الأسدي القرشي المدني الإمام) ... ٣
عيسى بن أبيان (الكوفي صاحب الإمام محمد بن الحسن) ٧، ٢١

(ق)

قتادة (بن دعامة المفسر البصري الإمام) ١١٩
(ك)

الكرخي (أبو الحسن عبيد الله الفقيه البغدادي) ٦٧، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦

الكلبي (محمد بن السائب أبو النضر الكوفي المفسر) ... ١٠

(م)

مالك (بن أنس الأصمعي الفقيه الإمام إمام دار الهجرة) ١٠٦، ٢٠٧

مجاهد (بن جبر المكي الإمام) ١٠٦، ٢٠٧
محمد (بن الحسن الشيباني الكوفي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة) ٣، ٤، ٩، ١٠، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٣٨، ٤٢، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٠٠، ١٠٦، ١٠٨، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٣٣، ١٥٥، ١٦٠، ١٨٨، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٧، ٢٢٦، ٢٣، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣١١، ٣١٧، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٥٠

مسروق (بن الأجنح الكوفي الإمام الفقيه) ١١٩، ١١٥

(ن)

النخعي (إبراهيم بن يزيد الكوفي التابعي الإمام) ... ١١٤
النظام (إبراهيم بن سيار أبو إسحق) ... ١١٩
يزيد بن الأصم ... ٢٣

من سواهم

ابن أبي المنافق (عبد الله سيد الخزرج المدني) ١٣٥
ابن الزبيري ... ٣١
بختنصر (السكراني ملك العراق) ...
زهير بن أبي سلمى ... ٣٠١
قربطلة (أبو قنبلة) ... ٩٥
المطاب (بن عبد مناف القرشي المكي) ٣١، ٣٤
المهرزان (الفارسي) ... ٤
همدان (أبو القيلة المعروف) ... ٨٦

فهرس الأمكنة

بدر ... ٩٣، ٩١
بفسداد ... ١١٩

الجامع (الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن
الشياني) ... ١٦٧ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨

كتاب الجرح والتعديل ... ١١
كتاب الحدود (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠١

كتاب الرسالة (للامام الشافعي) ٦٢ ، ٦٧
كتاب الرحمن (للامام محمد بن الحسن) ٢٠٥
كتاب السيرة (للامام محمد بن الحسن) ٢٠١
السيرة الكبرى (وذكر بالفظ السيرة أيضاً) للامام
محمد الحسن ٢٢ ، ٢٤ ، ١٦٠ ، ٣١١ ،
٣٥١ ، ٣٤٧

كتاب الشرب (للامام محمد بن الحسن) ... ١٠٠
شرح الجامع الصغير (للامام السرخسي صاحب
الأصول) ... ٤

كتاب الشريعة (للامام محمد بن الحسن) ... ٤٨
كتاب الصلاة (للامام محمد بن الحسن) ٢٠٤ ،
٢٠٧

كتاب الطلاق (للامام محمد بن الحسن) ١٨٨ ،
٢٠٢

كتاب العارية (للامام محمد بن الحسن) ... ٣٠٨
المتقى (للامام أبي الفضل محمد بن محمد الروزي
الحاكم الشهيد) ... ٣٣٢
النوادر (المروية عن الإمامين أبي يوسف ومحمد
برواية أصحابهما : بشر بن الوليد ، وأبي سليمان
الجوزجاني ، وهشام ، وابن سماعة ، وابن
رستم ، والمعل ، وداود بن رشيد ، والكيساني
وغيرهم ... ١٧

بيت المقدس ١٥ ، ٣٢ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨

الحجاز ... ٢٤

الحديبية ... ٧٧

خيبر ... ٨

الشام ... ٢٤

العراق ... ٢٤

القباء ... ٧٨

القبلة ... ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠

السكة ١٥ ، ١٦ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ،

٩٢ ، ١٢٣ ، ١٦٩ ، ١٨٣

المدينة (طابة طيبة) ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٢

مكة (حرم الله ١٦١ ، ٧٧ ، ٩٢ ، ١٣٥ ،

٣١

فهرس الكتب

كتاب أدب القاضي (للامام محمد بن الحسن الشياني)
١١٣ ، ١٣٣

كتاب الاستحسان (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥

كتاب الإقرار (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٥١

كتاب الإكراه (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠

(كتاب) البيوع (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٢٠٥
الجامع الصغير (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٤